This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

1817
ARTES VERITAS SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

BS
4.2
.F73

1817
ARTES VERITAS SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

gpredigt

ständnis der Bergpredigt,
en Ursprachen dargeboten
und Lesarten versehen

iebig

ht ▫ ▫ 1924

NOV 8 1924

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit

Dr. Hermann Ranke und Dr. Arthur Ungnad
Prof. d. Ägyptol. in Heidelberg — Prof. d. oriental. Philol. in Breslau

herausgegeben von

D. Rud. Bultmann und D. Dr. Hermann Gunkel
Prof. d. Theol. in Marburg — Prof. d. Theol. in Halle

Neue Folge. 20. Heft

Jesu Bergpredigt

Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt, ins Deutsche übersetzt, in ihren Ursprachen dargeboten und mit Erläuterungen und Lesarten versehen

von

Paul Fiebig

Mit Registern

Göttingen • Vandenhoeck & Ruprecht • 1924

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Wünsche, A.: **Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch.** XIV, 566 S. gr. 8°. 1878. 18,—

Weinstein, N. J.: **Beiträge zur Geschichte der Essäer.** IV, 92 S. 1892. 1,50

—: **Zur Genesis der Agada.** Beitrag zur Entstehungs- u. Entwicklungsgeschichte d. Talmudischen Schrifttums. II. Die alexandrinische Agada. 275 S. Lex. 8°. 1901. 7,—

Brandt, W.: **Mandäische Schriften** aus der großen Sammlung heiliger Bücher genannt Genzâ oder Sidrâ Rabbâ, übers. und erläutert. XIX, 232 S. gr. 8°. 1893. 8,—

Willrich, H.: **Juden u. Griechen vor der makkabäischen Erhebung.** X, 176 S. gr. 8°. 1895. 4,—

—: **Judaica.** Forschungen zur hellenistisch-jüdischen Geschichte und Literatur. XII, 184 S. gr. 8°. 1900. 5,60

Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente. Mit Wörterverzeichnis u. 4 Schrifttafeln. Hrsg. v. H. Duensing. 1906. 8,—

Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte. Von Prof. D. K. L. Schmidt. Sonderdruck aus ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ. Festschrift f. Herm. Gunkel. II, 84 S. gr. 8°. 1923. 4,—

Die spätere christliche Apokalyptik. Von Prof. D. Heinr. Weinel. Sonderdruck aus ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ. Festschrift für Herm. Gunkel. 33 S. gr. 8°. 1923. 1,60

Die Totenklage im heutigen Ägypten. Arabische Texte mit Übersetzung und Erläuterungen von Prof. Dr. P. Kahle. Mit 2 Abb. auf einer Tafel u. Register d. arabischen Wörter. Sonderdruck aus ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ. Festschrift f. Herm. Gunkel. 55 S. gr. 8°. 1923. 3,50

Die Schriften des Neuen Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

von Proff. DD. O. Baumgarten, W. Bousset, H. Gunkel und W. Heitmüller, Pastor Lic. Dr. G. Hollmann, Proff. DD. A. Jülicher und R. Knopf †, Pastor D. F. Koehler, Pastor Lic. W. Lueken und Prof. D. Joh. Weiß †.
In erster und zweiter Auflage herausgegeben von Prof. D. Joh. Weiß †, in 3. Auflage herausgegeben von Proff. DD. W. Bousset † und W. Heitmüller.

3. Auflage, 21. bis 28. Tausend

in vier handlichen Bänden, Lex. 8°. 1916—1918.

Gesamtpreis geheftet 32,—, gebunden in 4 Halbleinenbänden 41,60, in 4 Leinenbänden 50,—, in 2 Halblederbänden 56,—.

1. Band: Die Geschichte des Neuen Testaments. Die drei älteren Evangelien (Markus, Matthäus, Lukas) mit synoptischen Tafeln von J. Weiß. VI, 511 u. 14 S. Einzelpreis geh. 10,—; Halblwdbd. 12,40
2. Band: Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe. II, 460 S. Einzelpreis geheftet 9,—; Halblwdbd. 11,40
3. Band: Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe. II, 318 S. Einzelpreis geheftet 8,—; Halblwdbd. 10,40
4. Band: Das Johannes-Evangelium, die Johannes-Briefe und die Offenbarung des Johannes. Sachregister zum ganzen Werke. II, 319 u. 120 S. Einzelpreis geh. 9,—; Halblwdbd. 11,40

Goldmarkpreise. Ausland nach dem Satze: 1 Goldmark = 1,25 Schweiz. Franken.

Jesu Bergpredigt

Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt, ins Deutsche übersetzt, in ihren Ursprachen dargeboten und mit Erläuterungen und Lesarten versehen

von

Paul Fiebig

Göttingen ▫▫ Vandenhoeck & Ruprecht ▫▫ 1924

Jesu Bergpredigt

Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt,
ins Deutsche übersetzt, in ihren Ursprachen dargeboten
und mit Erläuterungen und Lesarten versehen

von

Paul Fiebig

Göttingen ▫▫ Vandenhoeck & Ruprecht ▫▫ 1924

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit
Dr. Hermann Ranke und Dr. Arthur Ungnad
Prof. d. Ägyptol. in Heidelberg Prof. d. oriental. Philol. in Breslau

herausgegeben von
D. Rudolf Bultmann und D. Dr. Hermann Gunkel
o. Prof. d. Theol. in Marburg o. Prof. d. Theol. in Halle a. S.

Neue Folge, 20. Heft
Der ganzen Reihe 37. Heft

Alle Rechte vorbehalten.

Druck und Einband von Hubert & Co., G. m. b. H. zu Göttingen

Vorwort.

Es ist selbstverständlich, daß eine Arbeit wie die vorliegende sich auf mancherlei Vorarbeiten und Sammlungen anderer stützt. Allen diesen bin ich Dank schuldig. Ebenso klar ist, daß sich das von mir hier gebotene Material ergänzen läßt. Bei dem gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Forschung ist außer *hellenistischem*, auch *indischem*, Material namentlich *rabbinisches* Forschungsmaterial nötig, und zwar in genauem Wortlaut. Nicht nur der *Inhalt* solcher Vergleichsstoffe und Erläuterungsmittel, sondern vor allem auch ihre *Form* kommt in Betracht. Diese Erkenntnis ist ja gegenwärtig auf dem neutestamentlichen Forschungsgebiet sehr lebendig. Zu solchen Untersuchungen muß man aber den Wortlaut der Vergleichsstoffe kennen. Erst so läßt sich ein zuverlässiger Fortschritt erzielen. Bisher hat man diese Grundlage aller Schlüsse, Urteile und Hypothesen nicht so dargeboten, wie das nötig ist.

Die Arbeit lag 1914 fertig vor. Der Krieg hinderte ihre Drucklegung. Sie zog in ihrer ersten Gestalt namentlich den Syrus sinaiticus in vollem Wortlaut heran (nach Merx), ebenso die synoptischen Parallelen. Außerdem stellte sie die Texte in den Gang einer fortlaufenden Untersuchung hinein. In ihrer jetzt vorliegenden Gestalt ist sie wesentlich gekürzt. Längst ehe die Arbeiten von *Dibelius* und *Bultmann* erschienen waren, war mir das Achten auf die *Form* der Worte Jesu selbstverständlich. Das von jenen Gebotene wird in Zukunft auf Grund des Vorliegenden und sonst ergänzt und noch genauer gefaßt werden müssen.

Klar ist mir, daß grade durch die Heranziehung der rabbinischen Vergleichsstoffe *die Originalität und Eigenart Jesu nur umso heller hervortritt*, trotz all der zahllosen Beziehungen zum Denken und zur Ausdrucksweise seiner Zeitgenossen. Es wird auch heutzutage kaum noch jemandem einfallen, die reichen Schätze, die hier zu wissenschaftlichem Verständnis des Neuen Testamentes, namentlich der Evangelien, zu heben sind, durch den Hinweis abzulehnen, daß die rabbinische Literatur aus *späterer* Zeit als die Evangelien stamme. Die zeitliche Ansetzung des betreffenden Textes ist im folgenden jedes Mal vermerkt. Namentlich die tannaitischen, aus der Zeit bis um 200 n. Chr. stammenden, Stücke sind natürlich wichtig. Es handelt sich hier um Traditionen, ursprünglich *mündliche* Überlieferungen, und von Fall zu Fall ist nach der Art der betreffenden Ausdrucksweise und des Gedankens die Frage der Beziehungen zum Neuen Testament zu erwägen.

Die dargebotenen Texte stehen auch in der vorliegenden Form der Arbeit im Zusammenhang des Untersuchungsganges drin, den die Worte Jesu selber zu ihrem Verständnis nahe legen. Daher sind einige Texte mehrfach dargeboten. Das sind notwendige Wiederholungen. Es handelt sich nicht um eine bloße Parallelensammlung.

Zu den **Originaltexten** habe ich die betreffenden Ausgaben und Handschriften genau angegeben. Es sind die Texte benutzt, die mir zugängli waren. Eine kritische Textausgabe war nicht meine Absicht. Übersetzunge können die Urtexte niemals ersetzen. Wer das Neue Testament wissenschaftli verstehen will, muß vor allem auch die Ausdrucks- und Denkweise der Jude jener Zeit an den **Originalen** studieren und sich hier einleben. Daran ha es früher vielfach sehr gefehlt. Einiges aus der Fülle derartigen Materia ist hier zum Studium vorgelegt. Es ist nicht nur für die Bergpredigt lehrreic Die orientalistisch-rabbinische Abteilung des neutestamentlichen Seminars hat wieder **eins** der Hilfsmittel, deren in Zukunft noch mehr geschaffen werde müssen, wie sie bereits namentlich Prof. D. Strack geschaffen hat. Es sei i dieser Hinsicht auch auf **Franz Delitzschs Hebräisches Neues Testamen** verwiesen, das durch das Institutum Iudaicum Delitzschianum (Leipzi Markt 2 III) zu erhalten ist. Es gehört zu dem **unentbehrlichsten** Rüstzeu aller derer, die das Neue Testament wissenschaftlich verstehen wollen. Be sonders sei auch auf die Dereḳh ’ereṣ-Literatur aufmerksam gemacht.

Nach Vollendung der vorliegenden Arbeit kamen die Aushängebogen de 1. Bandes von **Strack** und **Billerbecks** „**Kommentar** zum Neuen Testamen aus Talmud und Midrasch" (München, Beck) in meine Hand. Inzwischen i Band 1 und 2 erschienen. Auch nach dem Erscheinen dieses Werkes wird mei vorliegendes Buch zur Bergpredigt nicht überflüssig. Zwar bieten Strack un Billerbeck z. T. dieselben Texte, aber sie kürzen sie vielfach und übersetzen si nicht immer so genau, namentlich im Hinblick auf ihre **Form**, daß sie, so wie meine **Textdarbietungen**, zu **formgeschichtlichen** Untersuchungen ohne weiteres brauchbar wären. Stracks und Billerbecks Blick ist auf die Sache, wenige auf die Form gerichtet. Außerdem bieten sie die Originaltexte nicht. Da reiche, von ihnen zusammengebrachte Material bedarf daher, nicht bloß zu Bergpredigt, notwendig der Nacharbeit und Ergänzung in der Art meiner Arbeit.

Die **Nachträge** beider Teile bitte ich besonders zu beachten. Sie beziehen sich für den zweiten Teil vor allem auf die Lesarten des Cod. M, dere durchgängige Nachprüfung nach Stracks Reproduktion des Cod. M mir nich vom Anfang meiner Arbeit an möglich war. Wie Strack in seinen Textausgaben absolute Vollständigkeit in der Angabe der Varianten nicht beabsichtigt hat, so auch ich nicht.

Allen denen im Ausland und Inland, die mir zur Drucklegung geholfe haben, sage ich auch an dieser Stelle herzlichsten Dank.

An Werken, die die Bedeutung der rabbinischen Studien für die Erforschung insbesondere der Bergpredigt zur Geltung bringen, nenne ich auße **Strack u. Billerbeck**, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch (I 1922, II, 1924, München, Beck); **G. Dalman**, Jesus-Jeschua, 1922 (Leipzi Hinrichs); **J. Leipoldt**, Jesus und die Frauen, 1921 (Leipzig, Quelle Meyer); **K. Bornhäuser**, Die Bergpredigt, Versuch einer zeitgenössischen Auslegung, 1923 (Gütersloh, Bertelsmann).

Ich habe mit Erscheinen der vorliegenden Arbeit nunmehr die Gleichnis Jesu (Mohr, 1904 und 1912), die neutestamentlichen Wundergeschichten (Moh 1911) und wichtige Worte Jesu so behandelt, daß vor allem die rabbinische Stoffe zum Verständnis herangezogen wurden. Viel Arbeit ist noch zu tun Es fehlt noch an Übersetzungen wichtiger rabbinischer Werke, an Textausgabe

und Monographien. Auch Strack und Billerbecks reiche Fundgrube läßt noch viel Arbeit übrig. Bornhäuser bietet in seinem Buch über die Bergpredigt in allgemein verständlicher Form von sehr beachtenswerten methodischen Grundsätzen aus eine Reihe wichtiger Erkenntnisse, obwohl ihm viele Texte nicht in genauem Wortlaut zugänglich waren. So wird, denke ich, auch den Lesern des Buches von Bornhäuser durch meine vorliegende Arbeit ein Dienst getan.

Leipzig, Ostern 1924. Fiebig.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort . . . 3*–5*

Erster Teil. Die deutschen Texte.

I. Die Seligpreisungen . . . 1–20
II. Salz und Licht . . . 20–24
III. Einleitung zur Gesetzesauslegung . . . 25–32
IV. Die Antithesen . . . 32–97
1. Das Töten . . . 32–52
2. Jesus und die Ehe . . . 52–63
3. Jesus und der Eid . . . 63–92
4. und 5. Jesu Worte über die Feindesliebe und das ius talionis . 92–97
V. Almosen, Beten und Fasten . . . 97–122
1. Almosen und Fasten . . . 97–103
2. Beten . . . 103–122
VI. Jesu Stellung zum irdischen Besitz . . . 122–130
VII. Einzelsprüche . . . 130–143
1. Richten und Maß . . . 130–135
2. Splitter und Balken . . . 135–139
3. Hunde und Säue . . . 139–141
4. Gebet und Erhörung . . . 141–143
5. Die goldene Regel . . . 143
VIII. Abschluß der Bergpredigt . . . 143–149
1. Die beiden Wege . . . 143–145
2. Die falschen Propheten. Baum und Früchte . . . 145–146
3. Die Herr-Herr-Sager . . . 146–149
4. Die Schlußgleichnisse . . . 149
Nachträge zum ersten Teil . . . 150–152

Zweiter Teil. Die Texte in ihren Ursprachen.

I. S. 1–9. II. S. 10–12. III. S. 12–15. IV. S. 15–45. V. S. 45–56. VI. S. 56–60. VII. S. 60–66. VIII. S. 66–69.
Hilfsmittel zur Feststellung des Textes . . . 70
Nachträge zum zweiten Teil . . . 71–73
Register . . . 74–82

I.

Die Seligpreisungen.

1. b. Jom'a 87a (Goldschmidt II, 1027, wohl tannaitischer Text):
Heil den Gerechten (wörtl.: ihnen, den Gerechten);
(denn:) nicht genug, daß sie (selber) Verdienste erwerben (zokhin),
vielmehr verschaffen sie Verdienste (m^ezakkin) ihren Kindern und Kindeskindern bis zum Ende aller Geschlechter.

2. Ebenda:
Wehe den Frevlern (wörtl.: ihnen, den Frevlern),
(denn:) nicht genug, daß sie sich selbst verschulden (oder: schuldig machen),
vielmehr machen sie schuldig ihre Kinder und Kindeskinder bis zum Ende aller Geschlechter.

3. b. 'Erubhin 53b (Goldschmidt II, 175) sagt Josua ben Chananja (um 90—130 n. Chr., Strack, Einl. [5] S. 123), nachdem er ein Erlebnis mit einem jüdischen Knaben gehabt hat, das dessen Klugheit zeigte:
Heil euch Israeliten;
denn ihr alle seid große Weise von euren Großen bis zu euren Kleinen.

4. b. Sukka 56b (Goldschm. III, 163):
Es hat gesagt 'Abhaje (gest. 338/39 n. Chr.: Strack, Einl. [5] S. 145):
Wehe dem Frevler, wehe seinem Nachbar,
wohl dem Gerechten, wohl seinem Nachbar.

1. Seligpreisung (5—13).

5. 'Abhoth I, 5:
Jose ben Jochanan aus ('iš) Jerusalem (um 100 vor Chr.; Strack [5] S. 117) sagt:
es sei dein Haus weit geöffnet,
und es seien Arme ('anijjim) deine Hausgenossen.

6. b. N^edarim 41a:
Es hat gesagt 'Abhaje (gest. 338/39 n. Chr.; Strack [5] S. 145):
Wir haben überkommen:

1—4. Beispiele für Seligpreisungen und Wehe mit Begründungssatz. 1. 'ašrêhem haṣṣaddiqim. Vgl. Ps. 1, 1 LXX μακάριος ἀνήρ. Es handelt sich um eine lebhafte, jüdische Ausdrucksweise, die uns nur bei besonderer Feierlichkeit nahe liegt. Auf einen besonders freudigen Charakter der Frömmigkeit Jesu zu schließen und „selig" zu betonen, ist falsch. „Heil dir, wohl dir, euch usw." ist die richtige Übersetzung. Vgl. Lc. 11, 27. 28; 14, 15; Jac. 1, 12. 4. „wohl" = ṭobh. Antithetischer Parallelismus ist auch in den Worten Jesu häufig. Vgl. die Hinzufügung der Wehe Lc. 6, 20—26. Zu dem Wechsel zwischen 2. und 3. Person in 1—4 vgl. Mt. 5, 3—10 und 11, und Lc. 6, 20—26 und den Lc.-Text des Syrsin. — 5—13 zur 1. Seligpreisung. 5: Sprüche mit „sei" auch bei Jesus mehrfach. Zu „'iš" vgl. den Namen des Judas, des Verräters. „Arme" in nicht übertragenem Sinne. 6: zunächst hebräisch eine ältere Tradition, dann ein aramäisches Sprichwort. Hier „arm" in übertragenem Sinne,

Es gibt keinen **Armen** ('ani) außer (den Armen) an (b^e) Wissen (de'ah).
Im Westen (d. h. in Palästina) sagt man (als Sprichwort):
ist dieses (nämlich: Wissen) in ihm, ist alles in ihm;
ist dieses nicht in ihm, was ist (dann) in ihm?
hat er dieses erworben, was fehlt (ihm)?
hat er dieses nicht erworben, was hat er erworben?

7. 'Abhoth IV, 10:

R. Me'ir (um 90–130 n. Chr.; Str. [5] S. 128) sagt:
sei **niedrigen Geistes** (oder: niedrig an Geist, hebr.: š^{e}phal ruach, d. h.: demütig) vor allen Menschen.

8. 'Abhoth IV, 4:

R. Levitas (um 90–130 n. Chr.; Str. [5] S. 124) aus ('iš) Jabne (wohl vorhadrianisch, Bacher, Ag. d. T. I[2], 444, vgl. S. 411) sagt:
Sehr, sehr sei **niedrig an Geist** (š^{e}phal ruach);
denn, was der Mensch zu erwarten hat (Hiob 14, 19), (sind) Maden.

9. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. III:

Sei gedrückt und liebenswürdig, zu antworten deinen Bekannten,
und **niedrig an Geist** vor allen Menschen und zu den Leuten deines Hauses mehr als zu allen;
wenn du dich aber lärmend zeigst und streitest mit deinen Hausgenossen, so (wird) dein Ende (sein) zum Gehinnom.

10. b. B^{e}rakhoth 6b (Goldschm. I, 17):

Es hat gesagt R. Chelbo (um 330 n. Chr.: Str. [5] S. 144): es hat gesagt Rabh Hun'a (gest. 297 n. Chr.; Str. [5] S. 139):
Jeder, der einen Ort bestimmt für sein Gebet, dem hilft der Gott Abrahams. Und, wenn er gestorben ist, so sagt man mit Bezug auf ihn: „ach, der **Demütige** ('anav)! ach, der Fromme von den Schülern Abrahams, unseres Vaters!" — Und Abraham, unser Vater: woher (d. h. aus welcher Schriftstelle) (ergibt sich) uns, daß er einen Ort (für sein Gebet) bestimmte? (Antwort:) denn es steht geschrieben (1. M. 19, 27): „und es machte sich Abraham früh am Morgen auf (und ging) nach dem Ort, wo er stand" (Sinn des Textes: wo er vor dem Ewigen gestanden hatte, die Rabbinen verstehen: „wo er sich hinstellte", d. h. betete), und „stehen" bedeutet nichts anderes als „Gebet" (man steht meist beim Gebet); denn es ist gesagt (Ps. 106, 30): „und es stand Pin^{e}chas und betete."

11. b. Soṭa 48b (Goldschm. 5, 352):

Es überlieferten unsere Meister:

„arm" an Schriftgelehrsamkeit. Zunächst ein indikativischer Spruch, dann Bedingungsspruch mit rhetorischer Frage. Vgl. Mt. 5, 46. 47. Auch bei Jesus mehrfach indikativische Sprüche und rhetorische Fragen. Diese Betonung der religiösen Gelehrsamkeit lehnt Jesus grade ab! — 7–9: hier haben wir „ruach", griech. πνεύματι, aber nicht mit „'ani" oder „'anav" (vgl. 10–13), sondern mit „š^{e}phal" = niedrig. 7: ein „Sei"-Spruch, vgl. z. B. Mt. 5, 25. „š^{e}phal ruach" Jes. 57, 15 LXX ὀλιγόψυχος, Prov. 29, 23 ταπεινόφρων. Wörtlich könnte es griech. lauten: ταπεινὸς τῷ πνεύματι. Für „'anav" in LXX Zeph. 2, 3; Am. 2, 7 ταπεινός, Am. 8, 4; Jes. 61, 1 ff. πτωχός (Qeri: 'anije). 8: der Gedanke an den Tod soll demütig stimmen. 10–13: Stellen zu „'anav". 10: „'anav" bedeutet hier: demütig, fromm, kommt also dem š^{e}phal ruach sehr nahe. „Stehen beim Gebet": vgl. Mt. 6, 5. Nr. 10 beginnt mit „jeder" und Partizip, also: Partizipialspruch, vgl. z. B. Mt. 5, 22. 32. 11: tannaitische Einführungsformel. Man beachte

Seit Haggai, Sacharja und Maleachi gestorben sind, ging der Heilige Geist weg von Israel. — Dennoch aber bedienten sie sich der Himmelsstimme (bath qol); einmal nämlich waren sie zu Tisch gelagert im Obergemach des Hauses des Gorj'a in Jericho. Da wurde über sie eine Stimme (bath qol) gegeben vom Himmel, und sie sprach: es ist unter euch ein Mensch, der geeignet ist, daß die Sekhina (= Gott) auf ihm ruhe, nur daß sein Geschlecht (d. h. sein Zeitalter, seine Zeitgenossen) dessen nicht würdig ist. Da richteten sie ihre Augen auf Hillel den Alten (hazzaqen). Und als er gestorben war, da hielten sie ihm folgende Trauerrede: o Frommer (chasid), o **Demütiger** (ʿanav), Schüler des Esra. — Und wiederum ein anderes Mal waren sie zu Tisch gelagert im Obergemach in Jabne. Da wurde ihnen eine Stimme (bath qol) vom Himmel gegeben, und sie sagte zu ihnen: es ist unter euch ein Mensch, der geeignet ist, daß die Sekhina auf ihm ruhe, nur daß sein Geschlecht dessen nicht würdig ist. Da richteten sie ihre Augen auf Sʿmuʾel den Kleinen (um 90—130 n. Chr.; Str.[5] S. 124). Und als er gestorben war, hielten sie ihm folgende Trauerrede: o Demütiger (ʿanav), o Frommer, Schüler Hillels.

12. b. Qiddušin 71a (Goldschm. V, 951):
Es hat gesagt Rabh Jʿhuda (gest. 299 n. Chr.; Str.[5] S. 139):
es hat gesagt Rabh (gest. 247 n. Chr.; Str.[5] S. 136):
den 42buchstabigen (Gottes-)Namen vertraut man nur demjenigen an, der bescheiden ist und **demütig** (ʿanav) und in der Mitte seiner (Lebens-)Tage steht, und nicht zürnt, und sich nicht betrinkt, und nicht auf seinem Recht (seinen Normen, middoth) besteht. Und jeder, der ihn kennt und mit ihm vorsichtig ist und ihn bewahrt in Reinheit, ist beliebt oben (bei Gott) und erwünscht unten (auf der Erde), und die Ehrfurcht vor ihm ruht auf den Menschen (wörtl.: Geschöpfen), und er erbt (nochel) beide Welten: diese Welt und die kommende Welt.

13. Soṭa IX, 15 (49a; Goldschm. V, 357):
Nachdem Rabbi (um 200 n. Chr.; Str.[5] S. 133) gestorben ist, hörte auf (fromme) **Demut** (ʿanava) und Sündenscheu (d. h. Furcht vor Sünde).

3. Seligpreisung (14—16).

14. Qiddušin I, 10 (39b; Goldschm. V, 829f.):
Jeder, der **ein** Gebot tut, dem tut man (d. h. Gott) wohl (oder: Gutes) und verlängert ihm seine (Lebens-)Tage (auf Erden), und **er erbt das Land**. Und jeder, der nicht tut **ein** Gebot, dem tut man nicht Gutes und verlängert ihm seine Tage nicht, und **er erbt nicht das Land**.

———

...h die stereotype Trauerformel. Auch hier wieder „ʿanav" und „fromm" in engster ...bindung, und zwar als Aussage über Schriftgelehrte, also nicht bloß von den Stillen ... Lande gebraucht. 12: zum 42buchstabigen Gottesnamen vgl. E. Bischoff, Elemente ... Kabbala, 2. Bd., 1914, S. 108ff. „nicht zürnt", vgl. Mt. 5, 22. 14—16: zur 3. Selig...ung. πραΰς LXX Ps. 76, 10; 37, 11; 25, 9; 4. M. 12, 3 für „ʿanav". 14: „jeder" ... Partizipium, Partizipialspruch, indikativisch. Der Talmud legt zu der obigen ...stelle 5. M. 5, 16 und 22, 7 „damit es dir wohl gehe und du lange lebest" so ..., daß er das Erste auf das Diesseits, das Zweite auf das Jenseits bezieht. Ps. 37, 29; ... 60, 21; 65, 9 auf das Diesseits gehend, messianisch. „Das Land erben" hat Doppel... Die jüdischen Begriffe sind oft prägnant. Luthers Übersetzung „das Erdreich be...“ bringt nur **eine** Seite zum Ausdruck. Rein jenseitig denkt aber auch Jesus nicht.

15. Henoch 5, 7:

Den Auserwählten aber wird Licht, Freude und Friede zuteil werden, und sie werden das Land erben! Euch aber, ihr Gottlosen, wird Fluch treffen.

16. Henoch 1, 7:

Die Erde wird gänzlich zerschellen und alles auf ihr Befindliche umkommen, und ein Gericht wird über alle stattfinden.

2. Seligpreisung (17–19).

17. Jesaia 61, 1 ff.:

Der Geist des Herrn Jahve (ist) auf mir,
weil mich Jahve gesalbt hat;
frohe Botschaft zu verkünden (griech.: εὐαγγελίζειν)
den Elenden (ʿanavim, LXX πτωχοῖς), hat er mich gesandt,
zu verbinden, die gebrochenen Herzens sind,
auszurufen den Gefangenen Freilassung
und den Gefesselten Öffnung (LXX: den Blinden das Sehen, vgl. Lc. 4, 18),
[2]auszurufen ein Jahr des Wohlgefallens (LXX δεκτόν) Jahves
und einen Tag der Rache (naqam, LXX: Vergeltung) unseres Gottes,
zu trösten alle Trauernden (LXX: παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας),
[3]ʿzur Freudeʾ (? wohl verderbt) für die Trauernden Zions,
ihnen zu geben Schmuck statt Schmutzes,
Freudenöl statt der Trauer-Hülle,
Lob statt des verzagten Geistes;
daß man sie nenne Eichen der Gerechtigkeit (LXX: κληθήσονται γενεαὶ δικαιοσύνης),
eine Pflanzung Jahves, sich zu verherrlichen (LXX: εἰς δόξαν).

18. Moʿed qaṭan III 5 ff. (19 a ff.):

5. Wer seinen Toten 3 Tage vor dem Fest begräbt, für den ist die Anordnung von 7 (Trauertagen) (bei Eintritt des Festes) ungiltig; (begräbt er) 8 (Tage vor dem Fest, so daß noch ein Sabbat dabei ist), so ist für ihn die Anordnung der 30 (Trauertage bei Eintritt des Festes) ungiltig, weil sie (d. h. die Gelehrten) gesagt haben: der Sabbat wird (zur Trauerzeit) hinzugerechnet und schließt (sie) nicht ab, die Feste schließen (die Trauerzeit) ab und werden nicht (zu ihr) hinzugerechnet.

6. Rabbi ʾEliʿezer (um 90–130; Str.[5] S. 123) sagt: seit das Haus des Heiligtums zerstört ist, (gilt in dieser Beziehung) das Wochenfest wie der Sabbat. Rabban Gamliʾel (90–130; Str.[5] S. 122) sagt: Neujahr und Versöhnungstag (gelten) wie die Feste. (Andere) Gelehrte sagen: (es ist) weder wie die Worte des einen noch wie die Worte des andern, vielmehr:

Die 3. Seligpreisung hängt mit Ps. 37, 11 zusammen. Vgl. S. 16, Nr. 42. — 15. 16: hier ist das Jenseitige hervorgekehrt, da ja von dem Zerschellen der Erde die Rede ist. — 17–19: zur 2. Seligpreisung. 17: nach Lc. 4, 16 ff. hat Jesus über diese Stelle an einem Sabbat in der Synagoge zu Nazaret gepredigt. Die Verwandtschaft der Stelle mit den Seligpreisungen drängt sich auf, vgl. auch Jes. 61, 7 und 6 mit der 8. u. 6. Seligpreisung. Jesus hätte aus der Prophetenstelle in lebendiger Rede und freier Anlehnung Seligpreisungen gemacht. — 18. 19: Ps. 35, 14 wird die Trauer der Frommen mit der Trauer um die verstorbene Mutter verglichen. Auch in der 2. Seligpreisung ist „trauernd" ein prägnanter Begriff. Vgl. auch 2. Cor. 1, 3 ff. — 18, 5: „Fest" = Passa, Wochenfest, Laubhüttenfest.

(es gilt) das Wochenfest wie die Feste, Neujahr und Versöhnungstag wie der Sabbat.

Man darf (an den Halbfesttagen und vollen Festtagen des Passa- und Laubhüttenfestes) nicht (die Kleider als Zeichen der Trauer) einreißen und nicht (als Zeichen der Trauer die Arme oder Schultern) entblößen und nicht die Trauermahlzeit halten, ausgenommen die (nächsten) Verwandten des Toten; und man darf nur die Trauermahlzeit halten auf einem aufrechtstehenden Ruhebett (nicht auf einem umgelegten). Man bringt (die Speisen) in das Trauerhaus nicht auf einer Tafel (τάβλα, tabula) und nicht in einer kleinen Schüssel (σκουτέλλα, Teller), und nicht in einem Rohrkorb (κανοῦν), vielmehr in Körben. Und man sagt nicht den Segensspruch der Trauernden am Fest. Aber man stellt sich in einer Reihe auf und tröstet (die Leidtragenden) und entläßt die Vielen (d. h. die Leute, die nicht zu den Nächststehenden gehören).

1. Man setzt nicht die Bahre (miṭṭah) auf den offenen Platz, um nicht die Trauerklage zu verbreiten, und überhaupt nicht (die Bahre mit einer Leiche) von Frauen wegen des Anstandes (kabhodh, Ehre). Die (Klage-)Frauen dürfen am Fest klagen, aber nicht die Hände zusammenschlagen. Rabbi Jišmaʿaʾel (130; Str. 124) sagt: die der Bahre zunächst Stehenden dürfen die Hände zusammenschlagen.

9. An den Neumondstagen, am Tempelweihfest und an Purim dürfen sie klagen und die Hände zusammenschlagen eine auf die andere, aber sie dürfen nicht Klagelieder singen. Ist der Tote begraben, so dürfen sie nicht klagen und nicht die Hände zusammenschlagen. Was ist Klage (ʿinnui)? wenn sie alle gleichzeitig klagen. (Was ist) Klagelied (qinah)? wenn eine spricht und sie alle nach ihr antworten; denn es ist gesagt (Jer. 9, 19): „Und lehrt eure Töchter das Wehklagen und eine Frau ihre Genossin das Klagelied." Aber mit Bezug auf die Zukunft sagt er (d. h. Gott in der Schrift, Jes. 25, 8): „Er vernichtet den Tod für immer, und es wird abwischen der Herr Jahve die Tränen von allen Angesichtern usw."

19. b. Kᵉthubboth 8b:

Aus des Segensspruches der Trauermahlzeit (überliefert von Jᵉhuda bar Nachmani, 3. Jahrh., dem Dolmetscher des Simʿon ben Laqiš; Str.[5] S. 10):

…ere Brüder! der Herr der Tröstungen tröste euch.

…riesen sei (Gott), der da tröstet Trauernde.

4. Seligpreisung 20–23.

20. Amos 8, 11. 12:

11 Siehe, Tage werden kommen, ist der Spruch Jahves,
da will ich Hunger in das Land senden —
nicht den Hunger nach Brot,
und nicht den Durst nach Wasser,
sondern zu hören die Worte Jahves.
12 Und sie werden wanken von Meer zu Meer
und von Norden nach Osten,

---

7 vgl. Krauß, Talmud. Archäologie II, S. 70. — 20–23: zur 4. Seligpreisung. Vielleicht schwebt Jesus diese Stelle vor, resp. Mt. oder schon seiner Vorlage.

sie werden umherziehen, zu suchen das Wort Jahves,
und werden (es) nicht finden.

21. 'Abhoth I, 4:
Jose ben Jo'ezer aus ('iš) Ṣereda (um 100 vor Chr.; Str.^{5} S. 117) sagt:
Es sei dein Haus ein Versammlungshaus für Weise und bestäube dich mit dem Staub ihrer Füße und trinke mit Durst ihre Worte.

22. 'Abhoth IV, 9:
R. Jonathan (um 130—160 n. Chr.; Str.^{5} S. 128) sagt:
Jeder, der die Tora erfüllt (aufrecht erhält) in Armut (Elend), wird sie schließlich erfüllen in Reichtum;
und jeder, der die Tora vernachlässigt (nichtig macht) in Reichtum, wird sie schließlich vernachlässigen in Armut.

23. b. Sanhedrin 100a (Goldschm. 7, 439):
Es hat gesagt R. Tanchum bar Chanil'ai (um 250 n. Chr.; Str.^{5} S. 139):
jeder, der sich hungern läßt für Worte der Tora in dieser Welt,
den sättigt der Heilige — gepriesen sei er — in der kommenden Welt;
denn es ist gesagt (Ps. 36, 9):
„Sie laben sich vom Fett deines Hauses,
und mit dem Bach deiner Wonnen tränkst du sie."

5. Seligpreisung 24—36.

24. Tos. Babh'a qamm'a IX, 30 (Zuckermandel S. 366):
R. J^{e}huda (um 200 n. Chr.; Str.^{5} S. 133) sagt im Namen des Rabban Gamli'el (um 90—130 n. Chr.; Str.^{5} S. 122):
siehe, er (d. h. die Schrift) sagt (5. M. 13, 18): „Und er (d. h. Gott) gebe dir Erbarmen und er erbarme sich deiner und mehre dich" (daraus folgt:) dies soll ein Kennzeichen (eine Regel) sein in deiner Hand: jedesmal, wenn du barmherzig bist, so wird der Barmherzige sich deiner erbarmen.

25. b. Šabbath 151b (Goldschm. 1, 701):
Es wird überliefert:
R. Gamli'el b^{e}ribbi (d. h. Sohn e. Rabbis, d. h. des Šim'on ben Gamli'el I, um 90—130 n. Chr.; Str.^{5} S. 122) sagt:
„Und er wird dir geben Barmherzigkeit und sich deiner erbarmen" (5. M. 13, 18) (d. h.:)
jeder, der sich über die Geschöpfe (d. h. seine Mitmenschen) erbarmt, über den erbarmt man (wörtl.: sie, d. h. Gott) sich vom Himmel;
und jeder, der sich nicht über die Geschöpfe erbarmt, über den erbarmt man sich nicht vom Himmel.

21: „Sei"-Spruch, beachte die Dreigliedrigkeit. Vgl. Mt. 10, 14. Joh. 4, 14. — 22: Mt. 6, 33 ist dabei an Irdisches schwerlich gedacht. Nr. 22 Partizipialspruch, antithetisch-parallel, vgl. Mt. 16, 25f. — Auch bei Jesus solche Sprüche mit „jeder, der" häufig. — 23. bei Jesus sind die Begriffe viel prägnanter, auch geistlich gemeint. — 24—36: zur 5. Seligpreisung. 24: „gebe dir Erbarmen", nach rabb. Deutung, nämlich anderen Menschen gegenüber. In der Tora steht nach rabb. Auffassung nie etwas ohne Grund doppelt. 25: Partizipialspruch. Zu dem Positiven ist das Negative hinzugefügt, vgl. z. B. Schlußgleichnisse der Bergpredigt. Der Gedanke des G. ist dem Jesu sehr ähnlich, aber keine Seligpreisung. 24 u. 25: man erkennt daran die Art mündlicher Tradition. Beide Male wird derselbe Ausspruch tradiert, im Gedanken gleich, im Wortlaut verschieden.

26. vor Nr. 25 heißt es:
Und es wird überliefert:
R. Sim'on ben 'Ele'azar (um 200 n. Chr.; Str.[5] S. 132) sagt:
tue (Gutes), so lange du findest (nämlich: einen Armen) und bei dir gefunden wird (nämlich: Geld) und du noch lebst (wörtl.: dein Noch-Sein in deiner Hand ist);
und auch Salomo hat gesagt in seiner Weisheit (Pred. 12, 1): „und gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugend, ehe denn die bösen Tage kommen" — das sind die Tage des Greisenalters — „und die Jahre herannahen, von denen du sagen wirst: sie gefallen mir nicht" — das sind die Tage des Messias, in denen weder (die Möglichkeit zu) Verdienst noch (zu) Verschuldung ist (da in der messianischen Zeit keiner anders handelt, als vorgeschrieben ist).

27. Nach Nr. 25 heißt es in unmittelbarem Anschluß an Nr. 25 als Wort des R. Gamli'el:
„Ehe sich noch die Sonne verfinstert und das Licht" — das sind die Stirn und die Nase — „und der Mond" — das ist die Seele, „und die Sterne" — das sind die Wangen, „und die Wolken zurückkehren nach dem Regen" — das ist das Augenlicht des Menschen, das nach dem Weinen schwindet.

28. b. Soṭa 14a (Goldschm. 5, 219):
Es trug vor R. Siml'ai (um 250 n. Chr.; Str.[5] S. 138):
die Tora — ihr Anfang ist Übung von Liebeswerken, und ihr Ende ist Übung von Liebeswerken;
ihr Anfang ist Übung von Liebeswerken; denn es steht geschrieben (1. M. 3, 21): „Und es machte Jahve Gott dem Menschen und seinem Weibe Röcke von Fell und zog sie ihnen an." — Und ihr Ende ist Übung von Liebeswerken; denn es steht geschrieben (5. M. 34, 6): „Und er begrub ihn (den Mose) im Tal."

29. Midraš Qoheleth rabba 2. Seder zu Qohel. 7, 2 (Par. 7):
„Besser ist, in ein Trauerhaus zu gehen, als zu gehen in ein Haus des Gastmahls" (Qoh. 7, 2)
2. Es hat gesagt R. B'rekhja (um 350 n. Chr.; Str.[5] S. 146):
Übung der Liebe (oder: Güte, hebr.: g'miluth chesed) (ist) in der Tora an ihrem Anfang und in ihrer Mitte und an ihrem Ende. — An ihrem Anfang; denn es steht geschrieben (1. M. 2, 22): „und es baute Jahve Gott die Rippe (hebr. sel'a) (zu einem Weibe)" das lehrt, daß der Heilige — gepriesen sei er — die Eva flocht (d. h. ihr die Haare flocht, „sel'a" wird als „qel'a" = „geflochtenes Haar" gedeutet; ebenso „bauen" auf ein Haargebäude) und sie zu dem Menschen brachte, und er wurde ihr (Plural) Brautführer; denn in gleicher Weise nennt man in den Seestädten ein Haargeflecht: Gebäude. — und in ihrer Mitte; denn es steht geschrieben (1. M. 18, 1): „Und es erschien ihm Jahve im Hain Mamre" das lehrt,

---

26: hier soll zu baldigem Gutestun ermahnt werden. Messianisches liegt auch ... Gamli'els Ausspruch nahe. — 28: „barmherzig" ist nicht nur von der Gesinnung, ...dern auch von der Tat gemeint. Indikativischer Doppelspruch mit Schriftbeweis. ...bestätigkeit betont auch das Judentum. Hier: die Nackten kleiden, die Toten be...aben In Nr. 29 kommt hinzu: Trauernde segnen, Bräute ausstatten, Kranke be...suchen Vgl. z. B. Mt. 25, 35 ff.

daß er ihn besuchte. (1. M. 25, 11) „Und es segnete Gott den Isaak, seinen Sohn" (, nachdem Abraham gestorben war): das ist der Segensspruch der Trauernden. — Am Ende; denn es ist gesagt (5. M. 34, 6): „Und er begrub ihn im Tale" ....

3. Es steht geschrieben (1. M. 3, 21): „Und es machte Jahve Gott dem Menschen und seinem Weibe Röcke aus Fell und zog sie ihnen an" wir finden (hier also), daß der Heilige — gepriesen sei er — Liebeserweisungen übt (gomēl chasadim): er putzt Bräute, segnet Brautleute, besucht Kranke und begräbt Tote, tröstet Trauernde. — Er putzt Bräute; denn es steht geschrieben (1. M. 2, 22): „Und es baute Jahve Gott" (usw.) ... — Er segnet Brautleute; denn es ist gesagt (1. M. 1, 28): „Und es segnete sie Gott." — Er besucht Kranke; denn es ist gesagt (1. M. 18, 1): „Und es erschien ihm Gott im Haine Mamre." — Er begräbt Tote; denn es steht geschrieben (5. M. 34, 6): „Und er begrub ihn im Tale." — Er tröstet Trauernde; denn es steht geschrieben (1. M. 35, 8): „Und er nannte seinen Namen Eiche des Weinens."

30. 'Abhoth I, 2:

Šim'on der Gerechte (um 300 v. Chr.; Str.[5] S. 117) gehörte zu den Überbleibseln der großen Synagoge. Er pflegte zu sagen:

Auf 3 Dingen steht die Welt: auf der Tora und auf dem (Gottes-)Dienst (d. h. dem Kultus) und auf den Liebeserweisungen (geMiluth chasadim).

31. Midr. Qoh. r. zu 7, 2 (Par. 7; Wünsche S. 92):

5. „Und der Lebende nehme es zu Herzen" (vorher ist gesagt, daß man lieber in ein Trauerhaus als in ein Trinkhaus gehen solle). Welche Lehre (liegt darin), daß (der Vers so) sagt? (Antwort:)

Tue Güte (chisd'a), daß man sie dir tue,
gib das (Trauer-)Geleit, daß man dir das Geleit gebe,
halte die (Toten-)Klage, daß man dir klage,
begrabe, daß man dich begrabe,
erweise Güte (gemol chesed), daß dir Güte erwiesen werde.

32. Jer. Kethubboth VII, 31b:

R. Meïr (um 130 n. Chr.; Str.[5] S. 128) sagt im Namen des R. 'Aqibh'a, seines Lehrers (Rabbis):

„Besser ist es, zu gehen in ein Trauerhaus, als zu gehen in ein Trinkhaus, da jenes (auf) das Ende aller Menschen (hinweist), und der Lebende nehme es sich zu Herzen." Welche Lehre (liegt darin), daß (der Vers) sagt: „und der Lebende nehme es sich zu Herzen"? (Antwort: nichts anderes) als:

tue (Gutes), daß man (es dir) tue,
klage, daß man (dir) klage,
begrabe, daß man (dich) begrabe,
geleite, daß man (dich) geleite.

33. b. Sukka 49b (Goldschm. 3, 138):

Es hat gesagt R. 'Ele'azar (um 130—160 n. Chr.; Str.[5] S. 129f.):

30: Zahlenspruch. 31: imperativischer Spruch mit kettenartiger Aneinanderreihung und Finalsatz. Vgl. Mt. 7, 12 zum Inhalt. 33: vgl. Mt. 6, 1ff.

größer ist, wer Almosen gibt (wörtl.: Gerechtigkeit tut, ʿose ṣᵉdaqa) als alle Opfer (qorbanoth);
denn es ist gesagt (Spr. 21, 3): „wer da tut Gerechtigkeit und Recht, ist dem Ewigen lieber als Opfer (zebach)."
Und es hat gesagt R. ʾEleʿazar:
größer ist Liebeserweisung (gᵉmiluth chasadim) als Almosen (ṣᵉdaqa);
denn es ist gesagt (Hos. 10, 12): „Säet euch zu Almosen (liṣᵉdaqa) und erntet gemäß Güte (chesed)." Wenn der Mensch sät, so ist es zweifelhaft, ob er ißt oder ob er nicht ißt; wenn er erntet, so ist es sicher, daß er ißt.
Und es hat gesagt R. ʾEleʿazar:
Almosen wird nicht belohnt (wörtl.: bezahlt) außer gemäß der Güte (chesed, oder: Liebe), die in ihm (d. h. dem Almosen, der ṣᵉdaqa) (ist);
denn es ist gesagt (Hos. 10, 12): „Säet euch Almosen und erntet gemäß Güte (chesed)."

34. b. Pᵉsachim 49b (Goldschm. II, 494ff.):
Es hat gesagt R. ʾEleʿazar:
es ist gestattet, einen ʿam haʿareṣ zu durchbohren (oder: den Hals aufzureißen, nachar) am Versöhnungstag, der auf einen Sabbat fällt. Da sagten zu ihm seine Schüler: Rabbi, sage: ihn zu schlachten. Da sagte er zu ihnen: dieser (d. h. der, der schlachtet,) ist verpflichtet (wörtl.: belastet mit) zu einem Segensspruch, und dieser (, der durchbohrt,) ist nicht verpflichtet zu einem Segensspruch.
Es hat gesagt R. ʾEleʿazar:
Es ist verboten, sich einem ʿam haʾareṣ zuzugesellen auf dem Wege; denn es ist gesagt (5. M. 30, 20): „Denn sie (d. h. die Tora) ist dein Leben und die Länge deiner Tage" sein Leben schont er (d. h. der ʿam haʾareṣ, der das Gesetz nicht hält,) nicht, um wie viel weniger das Leben seines Genossen.
Es hat gesagt R. Šᵉmuʾel bar Nachmani (um 300 n. Chr.; Str.[5] S. 140): es hat gesagt R. Jochanan (um 250 n. Chr.; Str.[5] S. 137):
es ist gestattet, einen ʿam haʾareṣ zu zerreißen wie einen Fisch.
Es hat gesagt R. Šᵉmuʾel bar Jiṣchaq (um 330 n. Chr.; Str.[5] S. 141): und zwar von seinem Rücken aus.
Es wird überliefert:
Es hat gesagt R. ʿAqibhʾa (um 130 n. Chr.; Str.[5] S. 125):
als ich ein ʿam haʾareṣ war, sagte ich: wer gibt mir (d. h.: hätte ich doch) einen Weisenschüler (d. h. einen Gelehrten), daß ich ihn beiße wie ein Esel. Da sagten zu ihm seine Schüler: Rabbi, sage: wie ein Hund. Er sagte zu ihnen: dieser beißt und zerbricht den Knochen, und dieser beißt und zerbricht den Knochen nicht.

35. ebenda, etwas später:

33: Indikativischer Spruch. — Eine Aneinanderreihung von Sprüchen desselben Rabbinen in kettenhafter Steigerung. — Vielleicht ist R. ʿEleʿazar, der um 270 lebte, gemeint, Str.[5] S. 140. — 34 u. 35: vielleicht hat Jesus diesen Haß gegen die Ungelehrten bei der 5. Seligpreisung auch im Auge. 34· Lehrgespräch mit Schülern. Jederzeit, ohne weitere Umstände kann der ʿam haʾareṣ getötet werden. Starkes ...mmungswort. „nachar", Methode der Tötung von Kamelen bei den Arabern: Hals aufreißen, bei den Nüstern packen.

Es überlieferte R. Chijj'a (um 200 n. Chr.; Str.[5] S. 134):
Größer ist der **Haß**, mit dem die 'amme ha'areṣ einen Gelehrtenschüler hassen, als der Haß, mit dem die Völker der Welt Israel hassen, und ihre Frauen noch mehr als sie.
Es wird überliefert:
Wer studiert hat (Tora usw.) und sich (dann) abgesondert hat, (haßt) mehr als sie alle.

36. b. Babh'a bathr'a 145 b (Goldschm. VI, 1327):
R. Chanin'a (um 230 n. Chr.; Str.[5] S. 135) hat gesagt:
„Alle Tage des **Armen** sind übel (ra'im), aber ein fröhliches Herz (ṭobh lebh) (ist) ein fortwährendes Gastmahl" (Prov. 15, 15) – „alle Tage des Armen sind übel" das ist der, der ein böses Weib hat; – „aber ein fröhliches Herz ist ein fortwährendes Gastmahl" das ist der, der ein gutes Weib hat.
R. Jann'ai (um 230 n. Chr.; Str.[5] S. 135) hat gesagt: „Alle Tage des Armen sind übel" das ist der Schwache (ἀσθενής, matt, kränklich); „aber ein fröhliches Herz ist ein fortwährendes Gastmahl" das ist der, dessen Gesinnung schön ist (d. h. der alles froh genießt).
R. Jochanan (um 250 n. Chr.; Str.[5] S. 137) hat gesagt: „Alle Tage des Armen sind übel" das ist der Barmherzige, „und ein fröhliches Herz ist ein fortwährendes Gastmahl" das ist der Unbarmherzige (Grausame, Strenge).
Und R. Jehošu'a ben Levi (um 230 n. Chr.; Str.[5] S. 136) hat gesagt: „Alle Tage des Armen sind übel" das ist der, dessen Gesinnung kurz ist (Levy: engherzig, Goldschm.: ungeduldig); „aber ein fröhliches Herz ist ein fortwährendes Gastmahl" das ist der, dessen Gesinnung weit ist (Levy: freigebig, Goldschm.: geduldig).

6. Seligpreisung 37–41.

37. Psalm 17, 15:
Ich aber werde in Gerechtigkeit dein **Angesicht schauen**,
werde mich sättigen, wenn ich erwache, an deiner Gestalt.

38. Achtzehngebet, 17. Segensspruch:
Und es mögen **schauen** unsre Augen deine Rückkehr nach Zion.

39. Jalquṭ Sim'oni zu Ps. 17, 15:
„Ich werde in Gerechtigkeit (beṣedeq) dein Angesicht sehen" siehe, wie groß die Kraft des Almosens (ṣedaqa) ist; denn um einer Peruṭa (kleine Münze) willen, die der Mensch einem Armen gibt, erwirbt er Verdienst und **besucht** (wörtl.: läßt annehmen das Antlitz der Sch.) die Sekhina (d. h. Gott).
Gewöhnlich kommt vor: eine Matrone, die den König besucht, sie macht eine Krone gemäß ihrer Ehre, und durch die Krone, die sie hineinbringt, um den König zu krönen, sieht sie das Angesicht des Königs –

36: In dem Wort des R. Jochanan ist wohl gemeint, daß der Barmherzige alles Elend mitempfindet, also seines Lebens nicht froh wird. – 37–41: zur 6. Seligpreisung. 37: Kautzsch, A. T. 1910[3], 2. Bd.: „Es ist an das Erwachen nach der Zeit der Drangsal, ja beim Anbruch der messianischen Zeit zu denken. Dann erblickt das Volk Jahve wieder in seiner majestätischen Gestalt." 38: auch hier dies „schauen" messianisch. 39: „Gott schauen" in dem plastischen, beziehungsreichen jüdischen Denken nicht rein innerlich, sondern objektiv. Man darf hier, wie sonst, nicht abblassen und modernisieren.

und durch die P'ruta, die ein Mensch einem Armen gibt, erwirbt er Verdienst und besucht die Sekhina.

Eine andere Erklärung:

„ich werde in Gerechtigkeit dein Angesicht schauen“ was schaute (oder: sah, hatte im Auge) David, daß er die Kraft des Almosens allein durch Verdienst besonders hervorhob? (nichts anderes) als: dich zu belehren, daß auch Bösewichter, in deren Hand nur das Verdienst des Almosens ist, Verdienst erwerben und die Sekhina besuchen; denn es ist gesagt (Jes. 40, 5): „Und es offenbart sich die Herrlichkeit Jahves, und es wird (sie) sehen alles Fleisch insgesamt; denn der Mund Jahves hat (es) geredet.“ — alle sehen (Gott), Gerechte und Frevler. Wenn das so ist, welcher Unterschied ist (dann) zwischen Gerechten und Frevlern? (es geschieht) nur, damit die Bösewichter erkennen, vor wem sie Zorn erwecken, und die Gerechten erkennen, vor wem sie sich abmühen.

40. Psalm 24, 3–6 (vgl. Ps. 15):

Wer darf den Berg Jahves betreten
und wer stehen an seiner heiligen Stätte?
4 Wer unschuldige Hände hat und reines Herzens ist;
wer nicht auf Falschheit ausgeht und nicht betrüglich schwört.
5 Der wird Segen von Jahve empfangen
und Gerechtigkeit von dem Gott, der seine Hilfe ist.
6 Das ist das Geschlecht derer, die nach ihm fragen,
die dein Antlitz suchen, „Gott“ Jakobs.

41. Psalm 42, 3:

Meine Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Gott:
wann werde ich hingelangen und „sehen“ Gottes Angesicht?

7. Seligpreisung 42–46.

42. Das Kapitel vom Frieden:

Es hat gesagt R. J'hošu'a ben Levi (um 230 n. Chr.; Str.[5] S. 136):

Groß ist der Friede;

denn der Friede ist für die Erde (oder: das Land) wie der Sauerteig für den Teig.

Denn der Heilige — gepriesen sei er — nicht Frieden auf der Erde (oder: im Lande) gegeben hat, dann macht das Schwert und das (wilde) Getier die Erde kinderlos.

Und was ist der (Schrift-)Grund? (Antwort:) denn es steht geschrieben (3. M. 26, 6): „Und ich werde Frieden im Lande geben.“ Und mit „Land“ ist nur Israel gemeint; denn es ist gesagt (Maleakhi 3, 12): „Und es werden euch glücklich preisen alle Völker; denn ihr werdet sein ein Land des Wohlgefallens“, und er (d. h. die Schrift) sagt (Sach. 1, 11): „Siehe, das ganze Land liegt in Ruhe und Stille.“

41: „sehen“, im Masor. Text in „erscheinen“ umgeändert. Vgl. auch Ps. 73, 1 u. den Schluß. — 42–46: 7. Seligpreisung. Man beachte, wie in dem Kapitel vom Frieden vor allem auch vom „Frieden stiften“ die Rede ist, vgl. εἰρηνοποιος. — Vgl. die Übersetzung Gerh. Kittels, Saat auf Hoffnung, 1920, Heft 4. — Obiger Text ist nach einer neueren Warschauer Ausgabe des Babli übersetzt. Vgl. Sifre Nu 6, 26 (42).

(Koh. 1, 4) „Ein Geschlecht geht und ein Geschlecht kommt, aber das Land besteht" (d. h.) ein Königreich kommt und ein Königreich geht, aber die Israeliten bestehen auf ewig.

Aber Salomo (meint): obwohl ein Geschlecht geht und ein Geschlecht kommt, ein Königreich geht und ein Königreich kommt, ein Edikt geht, ein Edikt kommt und sich erneuert über Israel (wörtl.: über die Hasser Israels — man will so die üble Vorbedeutung dieser Aussage vermeiden, daher der Einschub: „Hasser") — „das Land besteht ewig" (d. h.:) die Israeliten bestehen in Ewigkeit; nicht verläßt er (d. h. Gott) sie und nicht bewirkt er, daß sie verlassen werden; nicht vernichtet er sie und nicht bewirkt er, daß sie vernichtet werden; denn es ist gesagt (Maleakhi 3, 6): „denn ich, der Ewige, habe mich nicht geändert, und ihr, Söhne Jakobs, seid nicht vernichtet worden" (d. h.) wie ich mich nicht verändert habe und mich nicht verändern werde, so seid ihr, Haus Jakobs, nicht vernichtet worden und ihr werdet nicht vernichtet werden, vielmehr (5. M. 4, 4): „ihr, die ihr (treu) festhieltet am Ewigen, eurem Gott, seid alle heute (noch) am Leben.

('Abhoth I, 18) Dort haben wir überliefert:

Rabban Sim'on ben Gamli'el (um 70 n. Chr.; Str.[5] S. 121) sagt:

auf 3 Dingen besteht die Welt:

auf dem Recht und auf der Wahrheit und auf dem Frieden.

Es hat gesagt R. Mun'a (um 350 n. Chr.; Str.[5] S. 147):

und die 3 sind eine Sache: wird getan das Recht,

so wird getan Wahrheit, so wird getan Friede.

Und die 3 werden in einem (Schrift-)Vers erwähnt (Sach. 8, 16):

„Wahrheit und Recht (des) Frieden(s) richtet in euren Toren."

Überall, wo Recht ist, ist Friede; und überall, wo Friede ist, ist Recht.

Es hat gesagt R. J'hošu'a (um 90—130 n. Chr.; Str.[5] S. 123):

Groß ist der Friede;

denn in der Stunde, wo die Israeliten standen und sagten (2. M. 24, 7): „Alles, was der Ewige geredet hat, wollen wir tun und befolgen", freute sich über sie der Heilige — gepriesen sei er — und gab ihnen seine Tora und segnete sie mit Frieden; denn es ist gesagt (Ps. 29, 11): „Der Ewige wird seinem Volke Kraft geben, der Ewige wird segnen sein Volk mit Frieden.

Es hat gesagt Chizqijja (um 350 n. Chr.; Str.[5] S. 146):

Groß ist der Friede;

denn betreffs aller Gebote in der Tora steht geschrieben: wenn du siehst (2. M. 23, 5), wenn du triffst (2. M. 23, 4), wenn angetroffen wird (5. M. 22, 6), wenn du baust (5. M. 22, 8 Gelehrte = Baumeister), (d. h.) wenn ein Gebot in deine Hand kommt, so bist du verpflichtet, (es) zu tun. Aber: was steht betreffs des Friedens geschrieben? (Antw.: Ps. 34, 15) „Suche Frieden und jage ihm nach." „suche ihn" an deinem Ort, „und jage ihm nach" an einem anderen Ort.

Groß ist der Friede;

denn bei allen (Reise-)Stationen steht geschrieben: „und sie brachen auf und lagerten sich." Sie brachen auf in Streit und lagerten sich in Streit. In der Zeit, wo sie zum Sinai gekommen waren, lagerten sie sich in einem Lagern; denn es ist gesagt (2. M. 19, 2): „Und es lagerte sich dort Israel." Es hat gesagt der Heilige — gepriesen sei er —: da die

Israeliten den Streit hassen und den Frieden lieben und zu einem Lagern gemacht werden, siehe, so ist das die Stunde, wo ich ihnen meine Tora geben werde.

'Adonija wurde nicht getötet, außer weil er ein Mann des Streites war, und es ist erlaubt, böse Zunge (d. h. etwas Böses) zu sagen über einen Mann des Streites; denn desgleichen hat gesagt Nathan, der Prophet, zu Bathseba (1. Kön. 1, 14): „und ich werde nach dir hineinkommen und deine Worte (über 'Adonija) bekräftigen."

Und es hat gesagt Rabbi (um 200 n. Chr.; Str.⁵ S. 133):

Alle Lügen sind verboten, aber Erlaubnis besteht hinsichtlich Lüge, um Frieden zu stiften (wörtl.: werfen, vgl. Mt. 10, 34) zwischen einem Menschen und seinem Nächsten.

Es hat gesagt Bar Qappar'a (um 200 n. Chr.; Str.⁵ S. 134):

Groß ist der Friede;

denn desgleichen finden wir, daß die Tora etwas Erdichtetes (wörtl.: eine Rede, Zunge des Lügners) gesagt hat, um Frieden zu stiften zwischen Abraham und Sara; denn es ist gesagt (1. M. 18, 12): „Und es lachte Sara in ihrem Innern folgendermaßen usw." „und mein Herr ist alt", und am Ende steht geschrieben (18, 13): „und ich bin alt."

Es hat gesagt Bar Qappar'a:

Groß ist der Friede;

denn desgleichen finden wir, daß die Propheten etwas Erdichtetes sagten, um Frieden zu stiften zwischen Manoach und seinem Weibe; denn am Anfang steht geschrieben (Richter 13, 3): „siehe, du bist unfruchtbar", und am Ende steht geschrieben (13, 5): „Siehe, du wirst schwanger" und es wird der Ausdruck „unfruchtbar" nicht erwähnt.

Es hat gesagt Bar Qappar'a:

Groß ist der Friede;

denn es ist unter den Engeln nicht Feindschaft und nicht Eifersucht und nicht Haß und nicht Freidenkerei und nicht Hader und nicht Streit; denn der Heilige — gepriesen sei er — macht bei ihnen Frieden.

Was ist der (Schrift-)Grund? (Antw.: Hiob 25, 2) „Herrschermacht und Schrecken sind bei ihm, der Frieden schafft in seinen Höhen." „Herrschermacht" das ist Mikha'el; „und Schrecken" das ist Gabri'el; nicht ergreift einer den andern; und von ihnen (den Engeln) sind einige von Feuer und einige von Wasser. Um wie viel mehr die Menschen, unter denen alle diese Eigenschaften sind!

Es hat gesagt R. Jišm'a'el (um 130 n. Chr.; Str.⁵ S. 124f.):

Groß ist der Friede;

denn wir finden, daß der Heilige — gepriesen sei er — es zugelassen hat betreffs seines Namens, der in Heiligkeit geschrieben wurde, daß er ausgelöscht werde durch das (Fluch-)Wasser (4. M. 5, 23), um Frieden zu schaffen zwischen einem Mann und seinem Weibe.

Es hat gesagt R. Jehošu'a (um 90—130 n. Chr.; Str.⁵ S. 123):

roß ist der Friede;

n der Bund der Priester ist geschlossen in Frieden; denn es ist gesagt (4. M. 25, 12): „Siehe, ich gebe ihm (d. h. dem Pinechas ben 'Ele'azar ben 'Aharon) meinen Bund des Friedens.

Es hat gesagt R. J^{e}hošu'a:
Groß ist der Friede;
denn der Name des Heiligen — gepriesen sei er — wird Friede genannt; denn es ist gesagt (Richt. 6, 24): „Und er (d. h. Gideon) nannte ihn (d. h. den Altar): Jahve (ist) Friede."
Es hat gesagt R. Chijj'a bar 'Abb'a (um 200 n. Chr.: Str.[5] S. 134): von hier (d. h. von Richt. 6, 24) aus (hat man gesagt): daß es verboten ist, seinen Nächsten zu grüßen (wörtl.: zu fragen nach dem Frieden seines Nächsten) an einem beschmutzten Ort.
Was ist der (Schrift-)Grund? (Richt. 6, 24) „Und es baute dort Gideon einen Altar und nannte ihn: Jahve (ist) Friede." Wenn schon der Altar, der nicht ißt und nicht trinkt und nicht riecht und nicht gebaut wird außer zur Sühne der Israeliten, Friede genannt wird — um wie viel mehr derjenige, der den Frieden liebt und dem Frieden nachjagt und mit dem Frieden(sgruße) zuvorkommt und den Frieden(sgruß) erwidert und Frieden stiftet zwischen den Israeliten und ihrem Vater im Himmel.
R. Jose der Galiläer (um 130 n. Chr.; Str.[5] S. 126) sagt:
auch der Name des Messias wird Friede genannt;
denn es ist gesagt (Jes. 9, 5): „Ewig-Vater, Friedefürst."
Es hat gesagt R. J^{e}hošu'a:
Groß ist der Friede; denn die Israeliten werden Friede genannt; denn es ist gesagt (Sach. 8, 12): „Denn Same des Friedens" („der Weinstock bringt seine Frucht") wem (gehört) der Friede? dem Samen des Friedens (d. h. Israel).
R. Jose der Galiläer sagt:
Groß ist der Friede; denn in der Stunde, wo der König Messias offenbart wird für Israel, beginnt er nicht außer mit Frieden; denn es ist gesagt (Jes. 52, 7): „wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der Frieden verkündet."
R. Jose der Galiläer sagt:
Groß ist der Friede; denn in der Zeit des Krieges beginnt er (d. h. man) nicht, außer mit Frieden; denn es ist gesagt (5. M. 20, 10): „wenn du dich einer Stadt nahst, gegen sie zu kämpfen, so sollst du ihr ein gütliches Abkommen (Friede) anbieten."
Es hat gesagt R. J^{e}hošu'a:
Groß ist der Friede; denn der Heilige — gepriesen sei er — wird die Gerechten stützen in Frieden; denn es ist gesagt (Jes. 26, 3): „gestützter Trieb (so versteht der Rabbi wohl den wahrscheinlich verderbten Text), du wirst bewahren Frieden."
Es hat gesagt R. J^{e}hošu'a:
Groß ist der Friede; denn das ist (in der Tora) verbunden mit den Lebendigen und verbunden mit den Toten. Mit den Lebendigen woher (d. h. aus welcher Bibelstelle läßt sich das erweisen)? (Antw.: 2. M. 4, 18) „Und es sprach Jethro zu Mose: gehe in Frieden." Mit den Toten woher (läßt sich das erweisen)? (1. M. 15, 15) „Du aber wirst eingehen zu deinen Vätern in Frieden."
R. Sim'on ben Gamli'el (um 70 n. Chr.; Str.[5] S. 121 oder: um 150 n. Chr.; Str.[5] S. 130) sagt:

Groß ist der Friede; denn wir finden, daß die Stämme erdichtete Worte sprachen, um Frieden zu stiften zwischen Joseph und seinen Brüdern; denn es ist gesagt (1. M. 50, 16): „und sie ordneten an für Joseph folgendermaßen: dein Vater hat angeordnet usw." Wir finden aber, daß er ihnen nichts angeordnet hat.

Rabban Sim'on ben Gamli'el sagt:

Groß ist der Friede; denn, siehe, Aharon, der Priester, wird nicht gepriesen außer um des Friedens willen; denn er liebte den Frieden und jagte dem Frieden nach und kam mit dem Frieden(sgruß) zuvor und erwiderte den Frieden(sgruß); denn es ist gesagt (Mal. 2, 6): „In Frieden und Gradheit wandelte er mit mir." Was steht danach geschrieben? (V. 6) „Und viele hielt er von Ungerechtigkeit ab." (Nichts anderes) als nur (dies) lehrt er (d. h. die Schrift): wenn er zwei Leute sah, die einander haßten, ging er zu dem einen von ihnen und sagte zu ihm: warum haßt du den N? er ist bereits zu mir in mein Haus gekommen und hat vor mir sich ausgestreckt (bittend) und hat zu mir gesagt: ich habe gegen N gesündigt. Gehe und besänftige ihn. Und dann verläßt er ihn und geht zu dem zweiten und sagt zu ihm wie zu dem ersten. Und er macht Frieden und Liebe und Freundschaft zwischen einem Menschen und seinem Nächsten, „und viele brachte er von Ungerechtigkeit zurück."

Es hat gesagt R. J^ehošu'a:

Der Prophet wird Bote genannt, und der Weise (Gelehrte) wird Bote genannt. Der Prophet wird Bote genannt; denn es ist gesagt (Haggai 1, 13): „Und es sprach Haggai, der Bote Jahves." Und der Gelehrte wird Bote genannt; denn es ist gesagt (Mal. 2, 7): „Bote Jahves der Heerscharen ist er." Man könnte (irrtümlicherweise) meinen, es wäre (gemeint auch) der 'am ha'areṣ-Priester. Die Lehre (darüber liegt) aber (in V. 7, wo) er sagt: „und Tora werden sie suchen aus seinem Munde."

R. J^ehošu'a von Sikhnien im Namen des R. Levi (um 300 n. Chr.; Str.[5] S. 140) hat gesagt:

Groß ist der Friede; denn alle Segenssprüche und Gebete schließt man mit „Frieden." Die Rezitation des Sch^em'a schließt man mit „Frieden" (und breite aus die Hülle deines Friedens) [2. Segensspruch nach dem Sch^em'a im Abendgebet].

Den Priestersegen schließt man mit „Frieden": „und gebe dir Frieden" (4. M. 6, 26).

Alle Segenssprüche schließt man mit „Frieden": „der da macht Frieden" [vgl. Achtzehngebet].

Es hat gesagt R. J^ehošu'a ben Levi (um 230 n. Chr.; Str.[5] S. 136):

Es hat gesagt der Heilige — gepriesen sei er — zu den Israeliten: ihr habt verursacht, zu zerstören mein Haus und meine Söhne ins Exil zu führen. Fraget nach seinem (d. h. Jerusalems) Frieden, so werde ich euch vergeben. Was ist dessen (Schrift-)Grund? (Ps. 122, 6) „Fraget nach dem Frieden Jerusalems." Und er (d. h. die Schrift) sagt (Jer. 29, 7): „Und kümmert euch um den Frieden der Stadt." Und er (d. h. die Schrift) sagt (Ps. 122, 7): „Es sei Friede in deinen Bollwerken" und er sagt (V. 8): „um meiner Brüder und Freunde willen usw." [„laßt mich sprechen: Friede sei in dir"].

Und wer den Frieden liebt und dem Frieden nachjagt und zuvorkommt mit dem Frieden(sgruß) und den Frieden zurückbringt (oder: den Friedensgruß erwidert), der Heilige – gepriesen sei er – läßt ihn in Besitz nehmen das Leben dieser Welt und der kommenden Welt; denn es ist gesagt (Ps. 37, 11:) „Und die Elenden werden das Land in Besitz nehmen und ihre Wonne haben an einer Fülle von Frieden."

43. 'Abhoth I, 12:

Hillel (gest. 10 n. Chr.; Str.[4] S. 118) sagt:

Gehöre zu den Schülern des Aharon,
den Frieden liebend
und dem Frieden nachjagend,
die Menschen liebend
und sie nahebringend der Tora.

44. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. IX:

Jage dem Frieden nach,
daß man preise betreffs deines Friedens
wie den Frieden des Pin'chas ben 'Ele'azar (2. M. 6, 25; 4. M. 25, 7 u. ö.). –

Und so pflegte R. 'Ele'azar haqqappar (um 150 n. Chr.; Str.[5] S. 132) zu sagen:

Liebe den Frieden
und hasse den Streit. –

Groß ist der Friede;
denn, wenn die Israeliten selbst in der Stunde, wo sie Götzendienst treiben, Frieden unter sich haben, so kann gleichsam die Sekhina (d. h. Gott) sie nicht bestrafen;
denn es ist gesagt (Hos. 4, 17): „Vereinigt mit Götzen ist Ephraim; laß es."
Wenn unter ihnen Streit ist, was ist (dann) über sie gesagt? (Hos. 10, 2) „Ihr Herz ist geteilt, nun sollen sie büßen."
Siehe, groß ist der Friede. – Und hasse den Streit. In welcher Weise (ist das gemeint)? Eine Stadt, in der Streit ist, wird schließlich zerstört werden.
Und es haben die Weisen (d. h. die Tannaiten, um 200 v. Chr.) gesagt:
Streit, in einer Stadt (führt zu) Blutvergießen.
Eine Synagoge, in der Streit ist, wird schließlich ein Ketzerhaus.
Ein Haus, in dem Streit ist, wird schließlich zerstört. –
Zwei Weisenschüler, die in einer Stadt wohnen, und ebenso zwei Gerichtshöfe,
und (es ist) unter ihnen Streit,
so sterben sie schließlich.
'Abb'a Sa'ul (um 150 n. Chr.; Str.[5] S. 130) sagt:
Streit der Gerichtshöfe zerstört die Welt. –

45. b. B'rakhoth 17a (Goldschm. I, 61):

Ein Gewohnheitsspruch (geläufiges Wort) im Munde 'Abhaje's (gest. 338/39 n. Chr.; Str.[5] S. 145; Bacher, Bab. Amor. 107 ff.):
Stets sei der Mensch klug in der (Gottes-)Furcht;
eine sanfte Antwort stillt den Zorn;

43. Imperativischer, singularischer Spruch, doppelter Parallelismus. – 44: vgl. 2. Tim. 2, 22; 1. Petr. 3, 11; Ebr. 12, 14. – Vgl. auch Bacher, Ag. d. T. II, 427. – 45: marg^ela, vgl. μαργηλίς = Perle, vgl. Mt. 7, 6. – „klug" vgl. Mt. 10, 16.

und: er mehre Frieden mit seinen Brüdern und mit seinen Verwandten und mit jedem Menschen, und sogar mit einem Nichtjuden auf der Straße,
damit er beliebt sei oben
und gefällig unten
und wohlgelitten sei unter den Menschen.

46. ʾAbhoth III, 14:

R. ʿAqibha pflegte zu sagen:
Geliebt (bei Gott) ist der Mensch; denn er ist „im Bilde" (Gottes) geschaffen (1. M. 1, 27);
als eine besondere Liebe wurde ihm kundgetan, daß er „im Bilde" geschaffen sei; denn es ist gesagt (1. M. 9, 6): „denn im Bilde Gottes hat er den Menschen gemacht."
Geliebt sind die Israeliten: denn sie sind Söhne Gottes (wörtl.: des Ortes) genannt worden;
als eine besondere Liebe wurde ihnen kundgetan, daß sie Söhne Gottes genannt wurden; denn es ist gesagt (5. M. 14, 1): „Söhne seid ihr dem Ewigen, eurem Gotte."

8. und 9. Seligpreisung (47–55).

47. 5. Mose 22, 13f.:

[13]Wenn ein Mann eine Frau nimmt und ihr beiwohnt und sie (dann) haßt
[14]und legt ihr schändliche Dinge zur Last
und bringt sie (so) in üblen Ruf (hoṣiʾ ʿaleha šem rʿa, LXX καὶ κατενέγκῃ αὐτῆς ὄνομα πονηρόν)
und sagt: „diese Frau habe ich genommen und ich nahte mich ihr und fand sie nicht als Jungfrau",
[15]so soll usw.

48. b. ʿArakhin 15a: Mischna III, 5:

Inwiefern (entscheidet man) erleichternd und erschwerend betreffs dessen, der „in üblen Ruf bringt" (moṣiʾ šem rʿa)? (Antwort:) sowohl derjenige, der die vornehmste (Frau), die zum Priesterstande (gehört), oder (derjenige, der) die niedrigste (wörtl.: kleine, vorher: große), die zu den Israeliten (gehört), in üblen Ruf gebracht hat, er zahlt (auf alle Fälle wegen dieses schweren Vergehens) 100 Selʿa. So ergibt sich, daß derjenige, der (etwas Derartiges) mit seinem Munde sagt, schwerer (bestraft wird) als derjenige, der sich tätlich (an einer Jungfrau) vergriffen hat (für diesen ist der Mindestsatz nur 50 Selʿa).
Denn in Übereinstimmung hiermit finden wir, daß das Gerichtsurteil über unsere Väter in der Wüste nur besiegelt worden ist wegen Verleumdung (wörtl.: böse Zunge); denn es ist gesagt (4. M. 14, 21–23):
[21]Aber wahrlich: so wahr ich lebe und so gewiß die ganze Erde der Herrlichkeit Jahves voll werden soll, [22]so gewiß sollen alle die Männer, die meine Herrlichkeit und die (Wunder-)Zeichen, die ich in Aegypten und in der Steppe gewirkt habe, gesehen) und mich dennoch nun zehnmal versucht

47–55: 8. und 9. Seligpreisung bei Mt. und Par. 47: Mt. 5, 11: εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ᾽ ὑμῶν; Lc. 6, 22: ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν; Syrsin Lc. 6, 22: „und einen bösen Namen über euch ausbringen." Syrsin gibt den ursprünglichsten Wortlaut.

haben und ungehorsam gegen mich gewesen sind, ([23]das Land nicht zu sehen bekommen, das ich ihren Vätern zugeschworen habe).

49. Gemara zu Nr. 48:

Es ist überliefert:

Es hat gesagt R. 'Ele'azar ben P^{e}raṭ'a (um 130 n. Chr.; Str.^{5} S. 127): Komm und siehe, wie groß die Kraft der bösen Zunge ist: woher (ergibt sich) uns (das)? (Antwort:) von den Kundschaftern. Und wenn schon derjenige, der Holz und Steine in üblen Ruf bringt (mosi šem r'a 'al, wörtl.: einen bösen Namen ausbringt über) (so schwer bestraft wird), desgleichen derjenige, der seinen Nächsten in üblen Ruf bringt, um wie viel mehr!

50. Ebenda 15b:

Es hat gesagt R. Jochanan (um 250 n. Chr.; Str.^{5} S. 137) im Namen des R. Jose ben Zimr'a (um 230 n. Chr.; Str.^{5} S. 136):

jeder, der verleumdet (wörtl.: erzählt böse Zunge), ist, wie wenn er den Ursprung (d. h. Gott) verleugnet hat;

denn es ist gesagt (Ps. 12, 5): „die da sprechen: durch unsere Zunge sind wir stark, unsere Lippen stehen uns bei. Wer ist Herr über uns?"

51. b. Berakhoth 19a (Goldschm. I, 68ff.):

Und es hat gesagt R. J^{e}hošu'a ben Levi (um 250 n. Chr.; Str.^{5} S. 136): an 24 Stellen bannt (m^{e}naddin) der Gerichtshof wegen der Ehre des Gelehrten (hărāb), und sie alle haben wir gelehrt in unserer Mischna. Es sagte zu ihm R. 'Ele'azar (um 300 n. Chr.; Str.^{5} S. 140): wo? Er sagte zu ihm: wenn du (die Stellen) finden wirst (, wirst du mir Recht geben). Er ging weg, forschte und fand 3: 1) wer das Händewaschen verachtet, 2) und wer hinter der Bahre der Weisenjünger (Böses, Verleumdung) redet, 3) und wer hochmütig ist gegenüber oben (d. h. Gott).

„Wer hinter der Bahre von Weisenjüngern (Böses) redet" was (ist) das (für ein Fall)? (Antwort:) denn wir haben überliefert ('Eduj. V, 6):

Er (d. h. 'Aqabhj'a ben Mahalal'el, um 50 n. Chr.; Str.^{5} S. 120) pflegte zu sagen: man gibt (das Fluchwasser) nicht zu trinken weder der Proselytin, noch der Freigelassenen. (Andere) Weise aber sagen: man gibt (es ihnen) zu trinken. – Sie sagten zu ihm: Ein Ereignis betreffend Karkhemith, eine freigelassene Sklavin in Jerusalem, und es gaben ihr (das Fluchwasser) zu trinken Š'm'aja und 'Abṭaljon (um 70 vor Chr.). Er sagte zu ihnen: etwas Ähnliches (aber nicht wirklich Fluchwasser) haben sie ihr zu trinken gegeben. Da taten sie ihn in den Bann (nidduhu), und er starb im Bann, und es ließ der Gerichtshof seinen Sarg steinigen.

„Und wer das Händewaschen verachtet" was (ist) das (für ein Fall)? (Antwort:) denn wir haben überliefert ('Eduj. V, 6):

Es hat gesagt R. J^{e}huda (um 200 n. Chr.; Str.^{5} S. 133): Gott bewahre,

---

49: die Kundschafter hatten durch ihren Bericht über das heilige Land die Israeliten entmutigt, also das Land „in üblen Ruf gebracht". – 50: „jeder" mit Partizipium, Partizipialspruch. – 51: Lc. 6, 22 ἀφορίζειν, hebr. niddah = bannen, niddui = Bann. Man unterscheidet niddui. cherem und šammata, d. h. 1) Absonderung auf 4 Ellen von anderen Menschen und Verbot des Synagogengottesdienstes, 2) Verfluchung und Ausstoßung aus Gemeinde und Synagoge, 3) gänzliche Ausstoßung aus der menschlichen Gesellschaft.

daß ʿAqabhjʾa gebannt worden ist; denn es war kein Mensch von den Israeliten, für den der Tempelvorhof (am Pesach-Abend) geschlossen worden ist, an Weisheit und Reinheit und Sündenscheu wie ʿAqabhjʾa ben Mahalalʾel. — Vielmehr: wen haben sie gebannt? Den ʾEleʿazar ben Chanokh, der am Händewaschen (d. h. an der Verordnung darüber) rüttelte. Und als er gestorben war, sandte der Gerichtshof hin und ließ einen großen Stein auf seinen Sarg legen; (das geschah,) um dich zu belehren, daß jeder, der gebannt ist und stirbt in seinem Bann, dessen Sarg läßt der Gerichtshof steinigen.

„Wer hochmütig ist gegenüber oben (d. h. Gott)“ was (ist) das (für ein Fall)? (Antw.:) denn wir haben überliefert (Taʿan. 19a): Es sandte Simʿon ben Satach (um 100 vor Chr.; Str.[5] S. 117) zu Choni, dem Kreiszieher, (und ließ ihm sagen): du müßtest gebannt werden; und wenn du nicht Choni wärest, so würde ich über dich den Bann verhängen. Aber was soll ich machen, wo du dich vor Gott (wörtl.: dem Ort) versündigst und er (d. h. Gott) tut dir (doch) deinen Willen? wie ein Sohn, der sich versündigt vor seinem Vater und er tut ihm (doch) seinen Willen. Und über dich sagt die Schrift (Prov. 23, 25): „Es freue sich dein Vater und deine Mutter und es frohlocke deine Gebärerin.“

52. b. Moʿed qatan 15a (Goldschm. III, 720) (hebräisches Stück):

Komm, höre:

den Gebannten und den Aussätzigen ist verboten, (das Haar) zu scheren und (die Kleider) zu waschen. Ist ein Gebannter gestorben, so läßt der Gerichtshof seinen Sarg steinigen. R. Jehuda (um 200 n. Chr.; Str.[5] S. 133) sagt: nicht daß sie auf ihn einen Steinhaufen aufrichten wie den Steinhaufen des Achan, vielmehr das Gericht sendet hin und läßt einen großen Stein auf seinen Sarg legen, um dich zu belehren, daß jeder, der gebannt wird und stirbt in seinem Bann, dessen Sarg läßt der Gerichtshof steinigen.

53. Ebenda:

Es hat gesagt Rabh Joseph (gest. 333 n. Chr.; Str.[5] S. 144):

Komm, höre (Taʿan 14b):

und sie verhüllen sich und sitzen da, sowohl die Gebannten als die Trauernden, bis man sich über sie erbarmt vom Himmel.

54. Ebenda 16a (Goldschm. S. 725):

Was (bedeutet) Verfolgen?

Es hat gesagt Rabh Jehuda, Sohn des Rabh Šmuʾel, Sohn des Šelath, im Namen des Rabh (gest. 247 n. Chr.; Str.[5] S. 136):

man bannt (ihn) sofort und wiederholt (es) nach 30 Tagen und man anathematisiert (macharimin) nach 60 (Tagen).

55. Ebenda 16a (Goldschm. S. 726):

54: Nach der Fortsetzung dieses Textes ist den Gebannten verboten: das Grüßen, erlaubt: das Unterrichten und Unterrichtetwerden, er darf sich vermieten und man darf sich ihm vermieten. Der Anathematisierte (mocharam) darf weder unterrichten, noch darf man ihn unterrichten, weder darf er sich vermieten, noch darf man sich ihm vermieten; wohl aber darf er für sich selber studieren, um sein Wissen nicht einzubüßen. Am Tage darf der Gebannte nicht arbeiten, wohl aber des Nachts. Gesicht, Hände und Füße darf er baden, aber nicht den ganzen Körper. In der Stadt darf er keine Sandalen anziehen. Er darf keine Opfer darbringen. Vgl. auch Schulch. Ar., Jore deʿa 334, 2.

Es überlieferten unsere Meister:
es gibt keinen Bann (niddui) für weniger als 30 Tage, und es gibt keinen Verweis (nᵉzipha) für weniger als 7 Tage.

II.

Salz und Licht.

1. Salz (56–61).

56. Traktat Sofᵉrim 15, 8 (um 800 n. Chr.):
und ferner gleicht die Tora dem Salz,
und die Mischna dem Pfeffer,
und der Talmud dem Gewürz
und es ist unmöglich für die Welt (zu bestehen) ohne diese drei.

57. Sirach 39, 26. 27:
26Die hauptsächlichsten Dinge für das Leben der Menschen sind: Wasser und Feuer und Eisen und Salz, fetter Weizen, Milch und Honig, Traubenblut, Öl und Kleidung:
27Alles dies ist eine Wohltat für die Guten;
ebenso wandelt es sich für die Bösen zum Schaden.

58. b. Qiddušin 29b (Goldschm. V, 793):
Es überlieferten unsre Meister:
Wenn er (d. h. der Vater) zu lernen hat und sein Sohn zu lernen hat, so geht er (d. h. der Vater) seinem Sohn vor (in bezug auf die Pflicht, den betreffenden Rabbi aufzusuchen, bei dem er lernen kann).
R. Jᵉhuda (um 200 n. Chr.; Str. [5] S. 133) sagt: wenn sein Sohn befähigt und scharfsinnig („mᵉmullach“, gesalzen) ist und sein Studium in seiner Hand bestehen bleibt (d. h. er nicht vergißt, sondern gut festhält, was er gelernt hat), so geht sein Sohn ihm (d. h. dem Vater) vor.

59. b. Nidda 31ᵃ:
Es überlieferten unsere Meister:
Drei Genossen (d. h. Zusammenwirkende) gibt es beim Menschen (d. h. bei seiner Erzeugung): der Heilige – gepriesen sei er – und sein Vater und seine Mutter.
Sein Vater teilt ihm im Samen das Weiße mit, wovon (entstehen): Knochen und Adern und die Nägel (an Fingern und Zehen) und das Gehirn, das in seinem Kopfe (ist), und das Weiße, das im Auge (ist).

56: hier wird also die Unentbehrlichkeit des Salzes hervorgehoben. Salz ist von allen Gewürzen am unentbehrlichsten. Es gehört zu jeder Mahlzeit, vor allem zu Fleisch und Fisch. Brot und Salz war die Kost des einfachen Mannes. Salzige Fischlake war sehr beliebt. Für das Heiligtum und im Privatleben verwendeten die Juden mit Vorliebe das „sodomitische“ Salz, d. h. Steinsalz, das aus den Salzbergen nahe dem Toten Meere gebrochen wurde. Auch Laugensalz zum Reinigen, Salz als Düngemittel war bekannt (vgl. Krauß, Talmudische Archäologie I, 1910, S. 119ff.; II, 1911, S. 167). Das „Einlegen“ von Fleisch und Fisch spielt in der rabbinischen Literatur eine große Rolle. Das Schmackhaftmachen und Konservieren liegt auch im Bilde des Salzes. – 58: vgl. Col. 4, 6. – 59: das Sprichwort soll offenbar bedeuten, daß das, was Gott gibt, das Wertvollste ist, wie das Fleisch, ohne Salz, nicht genießbar ist und den Hunden vorgeworfen wird.

Seine Mutter teilt mit das Rote, wovon (entstehen): Haut und Fleisch und Haare und das Schwarze, das im Auge (ist).
Und der Heilige – gepriesen sei er – gibt ihm Geist und Lebensodem (n^ešama, Seele) und Gesichtszüge und das Sehen des Auges und das Hören des Ohres und das Reden des Mundes und das Gehen der Füße und Verstand und Einsicht, und wenn seine Zeit kommt, sich von der Welt zu trennen, nimmt der Heilige – gepriesen sei er – seinen Anteil hinweg, und den Anteil seines Vaters und seiner Mutter läßt er vor ihnen liegen.
Es hat gesagt Rabh Paph'a (gest. 375 n. Chr.; Str. [5] S. 147): das ist das, was die Leute sagen:
Schüttle das Salz ab
und wirf das Fleisch dem Hunde vor.

60. b. Kethubboth 66[b]:
Es überlieferten unsere Meister:
Ein Vorkommnis betreffend Rabban Jochanan ben Zakk'ai (um 70 n. Chr.; Str. [5] S. 121), der auf einem Esel ritt, und er ging hinaus aus Jerusalem, und seine Jünger gingen hinter ihm. Da sah er ein junges Mädchen, die Gerstenkörner sammelte aus dem Mist des Viehs der Araber. Als sie ihn sah, hüllte sie sich in ihr Haar und trat vor ihm hin. Sie sagte zu ihm: Rabbi, verschaffe mir Nahrung. Er sagte zu ihr: meine Tochter, wer bist du? Sie sagte zu ihm: die Tochter des Nagdimon ben Gorion bin ich. Er sagte zu ihr: meine Tochter, wohin ist das Vermögen (mamon) des Hauses deines Vaters gekommen? Sie sagte zu ihm: Rabbi, sagt man nicht folgendes Sprichwort (matl'a, mašal, παραβολή) in Jerusalem: das Salz des Vermögens fehlt (chaser) – und manche sagen dafür: (ist) Wohltätigkeit (chesed) – (Da sagte Rabban Jochanan weiter:) und wo ist dasjenige (d. h. das Vermögen) des Hauses deines Schwiegervaters? Da sagte sie zu ihm: es kam dieser und richtete dieses zugrunde. Sie sagte zu ihm: Rabbi, gedenke, wie du meine Eheverschreibung besiegelt hast. Er sagte zu seinen Schülern: ich gedenke daran, wie ich die Eheverschreibung dieser (Frau) besiegelt habe, und ich habe darin gelesen 1 Million Golddenare aus dem Hause ihres Vaters, ausgenommen (das Vermögen) aus dem (Hause) ihres Schwiegervaters. Da weinte Rabban Jochanan ben Zakk'ai und sagte: Heil euch, Israeliten; in der Zeit, wo sie tun den Willen Gottes (wörtl.: des Ortes), herrscht keine Nation und Zunge über sie; aber in der Zeit, wo sie nicht tun den Willen Gottes (wörtl.: des Ortes), gibt er sie hin in die Hand einer niedrigen (s^efala,

60: „reiten auf einem Esel" vgl. Mt. 21,7. – Das Sprichwort kann bedeuten: „Es gibt kein Salz für das Geld", d. h. es schwindet dahin, man kann es nicht beständig behalten. Liest man „chesed", so ist der Sinn: Wohltätigkeit erhält das Vermögen, wobei zu ergänzen ist: Naqdimon hat sein Vermögen verloren, weil er nicht wohltätig war. – Durch die Eheverschreibung stellt der Mann der Frau bei der Eheschließung für den Fall der Scheidung eine Summe sicher. – Zu ποιεῖν δικαιοσύνην vgl. Mt. 6, 1. – Diese Geschichte wird ganz ähnlich von Eleazar ben Ṣadoq (um 90 n. Chr.; Str. [5] S. 124) erzählt, der die Tochter des Naqdimon in Akko getroffen hat (Tos. Ketub Kap. 5 Ende). Eine ähnliche, von Jochanan ben Zakk'ai erzählte Geschichte, der „ein junges jüdisches Weib" trifft, wird in Maon lokalisiert (vgl. Bacher, Ag d. Tann. I[2], S. 42).

vgl. šōfēl) Nation. Und Naqdimon ben Gorion hat keine Wohltätigkeit (ṣ^edaqa, δικαιοσύνη) geübt (ʿabad, getan, ποιεῖν).

61. b. B^ekhoroth 8b (Bacher, Ag. d. Tann. I² 167ff.) (Unterredungen des R. J^ehošuʿa ben Chananja, um 90–130 n. Chr.; Str.⁵ S. 123, mit Nichtjuden):

(Die athenischen Gelehrten fragen:) Wenn das Salz verdirbt, womit salzt man es? Er (d. h. J^ehošuʿa) sagte zu ihnen: mit der Nachgeburt eines Maultieres. (Sie sagten:) gibt es denn eine Nachgeburt eines Maultieres? (ein Maultier ist doch unfruchtbar!) (Da sagte er:) verdirbt denn etwa das Salz?

2. Licht (62–68).

62. Jesaia 60, 1–3:

Auf und leuchte (ʾori);
denn dein Licht (ʾorekh) ist gekommen
und die Herrlichkeit Jahves ist über dir erstrahlt.
²Denn siehe Finsternis bedeckt die Erde
und Wolkendunkel die Nationen,
aber über dir erstrahlt Jahve,
und seine Herrlichkeit erscheint über dir.
³Und es werden Völker (gojim) gehen zu deinem Licht (ʾorekh),
und Könige zu dem Glanz (nogah), der von dir strahlt.

63. Šir hašširim rabba (Wünsche II, S. 22) zu Hohesl. 1, 3: „beim Duft deiner guten Öle, umgegossenes (und dadurch vom Bodensatz gereinigtes) Öl ist dein Name“:

Wie ist es mit diesem Öle? (Antwort:) es bringt der Welt Licht. So ist Israel Licht für die Welt;
denn es ist gesagt (Jes. 60, 3): „Und es werden Völker gehen zu deinem Licht.“

64. Ebenda (Wünsche S. 23):

Es hat gesagt R. B^erekhja (um 400 n. Chr.; Str.⁵ S. 146):

Es sagten die Israeliten vor dem Heiligen — gepriesen sei er —: Herr der Welten, daher, daß du der Welt Licht bringst, wird dein Name groß gemacht in der Welt. — Und was ist dies Licht? (Antwort:) die Erlösung (geʾulla); denn in der Stunde, wo du uns Licht bringst, kommen viele Proselyten (gerim) und treten zum Judentum über (mitgajj^erim) und schließen sich uns an, z. B. Jethro und Rahab. Jethro hörte und kam, Rahab hörte und kam.

65. Genesis rabba Par. 3, 8 zu 1. Mose 1, 5: „Und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht“:

Es hat gesagt R. Jannʾai (um 230 n. Chr.; Str.⁵ S. 135):

Von Anfang der Schöpfung der Welt schaute der Heilige — gepriesen sei er — die Werke der Gerechten und die Werke der Frevler: „Und die

---

61: hier wohl eine Anspielung auf das Wort Jesu. Der Rabbi bestreitet, daß Salz fade werden kann, vgl. Krauß, Talmud. Arch. I, 1910, S. 501, Anm. 658. „Fade“ heißt hebr. täphēl. — Die Rabbinen bezeichneten gern die Art ihrer Jünger bildlich, vgl. meine „Gleichnisreden“ 1912, S. 53ff. wo Joch. ben Zakkʾai seine Jünger als dreifachen Faden, Cisterne, Bach, Quelle bezeichnet! — 62: Jes. 42, 6 u. 49, 6 ist Israel, resp. der Knecht Jahves, „Licht der Völker“ (ʾor gojim). Jes. 60 ist Gott und Israel Licht. — 65: die Werke der Gerechten sind also das Licht der Welt, vgl. Mt. 5, 16.

Erde war wüste": das sind die Werke der Frevler, „und es sprach Gott: es werde Licht": das sind die Werke der Gerechten. „Und es teilte Gott zwischen dem Licht und zwischen der Finsternis": zwischen den Werken der Gerechten und den Werken der Frevler. „Und es nannte Gott das Licht Tag": das sind die Werke der Gerechten. „Und die Finsternis nannte er Nacht": das sind die Werke der Frevler. „Und es ward Abend": das sind die Werke der Frevler. „Und es ward Morgen": das sind die Werke der Gerechten. „Ein Tag" (d. h.:) daß der Heilige — gepriesen sei er — ihnen einen Tag gegeben hat. Und welcher ist das? der Versöhnungstag.

66. b. B'rakhoth 32b (Goldschm. I, S. 121):

Es überlieferten unsere Meister:

4 (Dinge) bedürfen der Stärke. Welche sind es? die Tora und die guten Werke, das Gebet und derekh 'ereṣ (= Weg des Landes, d. h. gute Sitte, Anstand). — Tora und gute Werke woher (läßt sich das für diese beweisen)? (Antwort:) denn es ist gesagt (Jos. 1, 7): „Nur sei stark [und sei fest] gar sehr, zu beobachten und zu tun entsprechend der ganzen Tora" — „sei stark" (das ist gesagt) mit Bezug auf die Tora, „und sei fest" (das ist gesagt) mit Bezug auf die guten Werke. — Gebet, woher (läßt sich für dieses die Pflicht zur Stärke beweisen)? [denn es ist gesagt] (Ps. 27, 14): „Harre auf den Ewigen, sei stark, und es sei fest dein Herz, und harre auf den Ewigen." — derekh 'ereṣ [woher] (läßt sich hierfür die Erfordernis der Stärke erweisen)? denn es ist gesagt (2. Sam. 10, 12): „Sei stark und laß uns uns stark erweisen für unser Volk usw."

67. Numeri rabba Par. 15 zu 4. Mose 8, 2: „Wenn du (auf den siebenarmigen Leuchter) die Leuchten (oder: Lampen, nëroth) aufsetzest, so sollen die 7 Leuchten (nëroth) ihr Licht auf die Vorderseite des Leuchters (m'nora) werfen (ja'iru)." (Wünsche, S. 396 f.):

[„wenn du die Leuchten aufsetzest")

1. Das ist, was die Schrift sagt (Ps. 18, 29): „Denn du erleuchtest meine Leuchte (nëri)." Es sagten die Israeliten vor dem Heiligen — gepriesen sei er —: Herr der Welt, uns sagst du, daß wir vor dir leuchten sollen? du bist (doch) das Licht der Welt, und das Licht wohnt bei dir; denn es steht geschrieben (Dan. 2, 22): „und das Licht wohnt bei ihm." Und du sagst: „(die Leuchten sollen leuchten) nach der Vorderseite des Leuchters hin"? (aus Ps. 18, 29) ist (doch) erwiesen: „denn du erleuchtest meine Leuchte"? Da sagte zu ihnen der Heilige — gepriesen sei er —: nicht als ob ich eurer bedürfte (ist 4. M. 8, 2 gesagt), vielmehr, daß ihr mir leuchtet, wie ich euch geleuchtet habe; (denn ich habe euch geleuchtet) zu welchem Zweck? um euch zu erheben im Angesicht der Völker, damit sie sagen: sehet, wie die Israeliten leuchten dem, der die ganze Welt erleuchtet.

68. b. B'rakhoth 28b (Goldschm. I, 104):

66: „gute Werke": ma'asim ṭobim, im Griech. Mt. 5, 16 καλὰ ἔργα. — 67: Gott das Licht, Israel soll ihm leuchten vor den Völkern, ganz ähnlich Mt. 5, 16 von Jüngern Jesu. — 68: eine Reihe pluralischer, imperativischer Sprüche, die auch Jesus häufig sind, und zwar sind es positive Imperative, auch ein „Sei"-Spruch, mal pluralisch, ferner ein Spruch mit „wenn" und imperativischem, pluralischem Satz. — Hier Krankenbesuch, eine Anekdote, die Anrede Rabbi, die Bitte um Bezug, um das ewige Leben zu erlangen, die „Wege des Lebens". — Zu „Säule" Gal. 2, 9. — Heilssicherheit hat der Rabbi nicht. — Daß Männer weinen, ist auch

Es überlieferten unsere Meister:

Als R. ʾEliʿezer (um 90 – 130 n. Chr.; Str.[5] S. 123) krank war, gingen seine Schüler hinein, um ihn zu besuchen. Sie sagten zu ihm: Rabbi, lehre uns Wege des Lebens, damit wir durch sie das Leben der zukünftigen Welt erlangen. Er sagte zu ihnen: Seid vorsichtig mit Bezug auf die Ehre eurer Genossen; und: haltet eure Söhne zurück vom Nachsinnen (über die heilige Schrift ohne Benutzung traditioneller Forschungen),

und: lasset sie sich setzen zwischen die Kniee der Weisenschüler;

und: wenn ihr betet, so wisset, vor wem ihr steht; und um deswillen werdet ihr erlangen das Leben der zukünftigen Welt. —

Und als Rabban Jochanan ben Zakkʾai (um 70 n. Chr.; Str.[5] S. 121) krank war, gingen seine Schüler hinein, ihn zu besuchen. Als er sie sah, begann er zu weinen. Es sagten zu ihm seine Schüler: Leuchte Israels, rechte (nicht linke, d. h. mächtige) Säule, starker Hammer, weswegen weinst du? Er sagte zu ihnen:

wenn man mich vor einen König von Fleisch und Blut führen würde, der heute hier und morgen im Grabe ist, dessen Zorn, wenn er über mich zürnt, kein ewiger Zorn ist, und dessen Verbot (oder: Fessel, Band), womit er mir etwas verbietet (oder: womit er mich bindet), kein ewiges Verbot (oder: keine ewige Fessel) ist, und dessen Tod, wenn er mich tötet, kein ewiger Tod ist, und ich kann ihn besänftigen mit Worten und ihn bestechen mit Geld (mamon), — so würde ich dennoch weinen; jetzt aber, wo man mich führt vor den König der Könige der Könige, den Heiligen — gepriesen sei er —, der da lebendig ist und beständig (oder: bestehend) in alle Ewigkeiten, dessen Zorn, wenn er über mich zürnt, ein ewiger Zorn ist, und, wenn er mir verbietet, so ist sein Verbot ein ewiges Verbot, und wenn er mich tötet, so ist sein Tod ein ewiger Tod, und ich kann ihn nicht mit Worten besänftigen und ihn nicht mit Geld bestechen — und vollends, wo vor mir zwei Wege sind: einer (der) des Garten ʿEden und einer (der) des gehinnom, und ich weiß nicht, auf welchen von ihnen man mich führen wird — und ich sollte nicht weinen?

Da sagten sie zu ihm: unser Rabbi, segne uns. Er sagte zu ihnen: Es sei Wohlgefallen (oder: Wille, nämlich: bei euch, oder: Gottes für euch), daß die Furcht (morʾā, oder: Ehrfurcht) vor dem Himmel bei euch (oder: über euch) (ist) wie die Furcht vor Fleisch und Blut.

Da sagten zu ihm seine Jünger: so weit? (wohl: nur so weit?) Da sagte er zu ihnen: o daß ihr doch (folgendes) wüßtet: wenn der Mensch eine Übertretung begeht, so sagt er: daß mich nur kein Mensch sieht.

In der Stunde seines Abscheidens sagte er zu ihnen: räumet die Geräte weg wegen der Verunreinigung und stellet einen Stuhl auf für Hiskia, den König Judas, der kommt.

---

sonst in der Antike häufig. — Daß an die Möglichkeit der Bestechung gedacht ist, ist sehr realistisch gedacht. — Messianische und kultische Gedanken bewegen den Rabbi in der Todesstunde. — Vgl. zu Nr. 68 auch Nr. 416.

III.

Einleitung zur Gesetzesauslegung.

69. Nᵉdarim IX, 1:

bis daß sie ihm (d. h. dem, dessen Gelübde aufgelöst werden sollen,) (den Weg zur Reue über sein Gelübde) eröffnen durch (den Hinweis auf) die Ehre gegen seinen Vater und seine Mutter, mögen sie (oder: könnten sie, wörtl.: werden sie) ihm (den Weg zur Reue) eröffnen durch (den Hinweis auf) die Ehre gegen Gott.

70. b. Mᵉnachoth 29b (Goldschm. VIII, 514):

Es hat gesagt Rabh Jᵉhuda (gest. 299 n. Chr.; Str.[5] S. 139): es hat gesagt Rabh (gest. 247 n. Chr.; Str.[5] S. 136):

In der Stunde, als Mose zur Höhe (d. h. auf den Berg Sinai) hinaufstieg, traf er den Heiligen — gepriesen sei er — daß er saß und brachte Krönchen (kᵉtarim) an (qoṡer) an den Buchstaben (der Tora). Er sagte vor dem Herrn der Welt: wer hält deine Hand zurück („statt solcher Krönchen noch Worte zur Tora hinzuzufügen)? Er sagte zu ihm: es gibt einen Menschen, der sein wird am Ende von vielen Geschlechtern (doroth, γενεαί, Generationen), und ʿAqibhʾa, Sohn Josephs, ist sein Name, der vortragen wird über jedes einzelne Dörnchen (qos) Haufen über Haufen von Lehrsätzen (halakhoth). Er (d. h. Mose) sagte vor dem Herrn der Welt: zeige ihn mir. Er sagte zu ihm: geh nach rückwärts. Da ging er und setzte sich an das Ende von 8 Reihen (der Schüler des R. ʿAqibhʾa), aber er verstand nicht, was sie sagten. Es erschlaffte seine (d. h. des Mose) Kraft (d. h. wohl: er wurde darüber bestürzt, weil er dachte, daß man etwas seinem Gesetz Widersprechendes und von ihm nicht Vorgeschriebenes lehre). Als er (d. h. ʿAqibhʾa) zu einer Sache kam, sagten zu ihm seine Schüler: Rabbi, woher (ergibt sich) dir (dies)? Da sagte er zu ihnen: (es ist) Lehrsatz (halakha) des Mose vom Sinai her. Da beruhigte sich sein (d. h. des Mose) Sinn. Er kehrte zurück und kam vor den Heiligen — gepriesen sei er —, er sagte vor dem Herrn der Welt: du hast einen Menschen wie diesen, und du gibst die Tora durch meine Hand? Er sagte zu ihm: schweig; so wollte ich es (wörtl.: stieg es hinauf in Gedanken vor mir). — Er sagte vor dem Herrn der Welt: du hast mir seine Tora (d. h. Gesetzeskunde) gezeigt, zeige mir seinen Lohn. Er sagte zu ihm: geh zurück. Da wandte er um. Er sah, daß sie sein (d. h. des ʿAqibhʾa) Fleisch im Fleischerladen (μάκελον) wogen. Er sagte vor dem Herrn der Welt: dies ist die Tora,

---

69a: „bis daß“ im Sinne von: anstatt daß, vgl. Mt. 5, 18: „bis Himmel und Erde vergeht, wird kein Jota vom Gesetz vergehen“, d. h. eher vergeht Himmel und Erde, als daß vom Gesetz ein Jota vergeht, oder: anstatt daß Himmel und Erde vergeht, wird eher ein Jota vom Gesetz vergehen, d. h. es wird kein Jota vergehen, vgl. Lk. 16, 17. — 70: Bacher, Ag. d. Tan. I² 1903, S. 263 f. übersetzt: „Krönlein zu knüpfen für“, ferner: „wer hindert dich, die Tora ohne diese Krönlein zu geben?“, für qos: Häkchen. Ferner: die Zahl 8 ist eine runde. „Suroth“ sind die Bankreihen, auf denen die Schüler im Lehrhause saßen; Akiba muß, als durch lange Jahrhunderte von Moses getrennt, von diesem in den hintersten Reihen aufgesucht werden. Für „es erschlaffte seine Kraft“ Bacher: er wurde ganz kleinmütig. — μάκελον: vgl. Ber. 61 b, wo das Martyrium des R. Akiba geschildert wird.

und dies ist ihr Lohn. Er sagte zu ihm: schweig; so wollte ich es (wörtl.: stieg es hinauf in Gedanken vor mir).

71. b. M^{e}nachoth 29b Fortsetzung:

Es hat gesagt Rabh'a (gest. 352 n. Chr.; Str.^{5} S. 145):

7 Buchstaben bedürfen dreier Strichelchen (zijjunin). Und welche sind es? ša'atnez gṣ (d. h. š, 'a, ṭ, n, z, g, ṣ (Schluß -ṣ)).

72. Exodus rabba Par. 6, 1 (Wünsche III, S. 66f.):

„[2]Und es sprach Gott zu Mose und sagte zu ihm: ich bin der Ewige, [3]und ich erschien dem Abraham, dem Isaak" (2. M. 6, 2. 3). Das ist das, was geschrieben steht (Koh. 2, 12): „Und ich wandte mich, zu sehen Weisheit und Tollheit und Torheit; denn was (wird tun) der Mensch, der nach mir, dem Könige, kommen wird? das, was sie bereits getan haben." Dieser Vers ist gesagt mit Bezug auf Salomo und mit Bezug auf Moses. Mit Bezug auf Salomo inwiefern? Als der Heilige — gepriesen sei er — die Tora gab für Israel, gab er in ihr Gebote (miṣvoth 'ase) und Verbote (miṣvoth lo ta'ase), und er gab dem Könige einige Gebote (miṣvoth); denn es ist gesagt (5. M. 17, 16f.): „[16]Er (d. h. der König) soll nicht viele Rosse haben (jarbe) ... [17]... und Silber und Gold (soll er sich nicht in Masse anhäufen) usw." „[17]und nicht soll er viele Frauen haben, und nicht soll sein Herz abwendig werden." Es stand auf Salomo, der König, und klügelte in Betreff der Anordnung des Heiligen — gepriesen sei er — und sprach: wozu hat der Heilige — gepriesen sei er — gesagt: „er soll sich nicht viele Frauen halten"? nicht, damit „nicht abwendig werde sein Herz"? ich will (mir) viele (Frauen) halten, aber mein Herz soll nicht abwendig werden.

Es sagten unsere Meister:

in jener Stunde kam hinauf das Jod von „jarbē" und warf sich nieder (wörtl.: breitete sich aus) vor dem Heiligen — gepriesen sei er — und sprach: Herr der Welten, hast du nicht so gesagt: kein Buchstabe ('oth) hört auf (bāṭ^{e}la) von der Tora in Ewigkeit? Siehe, Salomo tritt auf und läßt mich aufhören (m^{e}baṭṭēl), und vielleicht wird er heute einen (Buchstaben) aufhören machen und morgen einen anderen, bis daß die ganze Tora insgesamt aufgehoben ist (titbaṭṭēl). Da sagt zu ihm (d. h. dem Jod) der Heilige — gepriesen sei er —: Salomo und tausend seinesgleichen werden aufhören (jih^{e}ju b^{e}ṭelim), aber ein Dörnchen (qoṣa) von dir werde ich nicht aufheben (m^{e}baṭṭēl).

73. Jer. Sanhedrin Kap. 2 (ed. Krot. 1866 fol. 20c):

Es überlieferte R. Šim'on ben Joch'ai (um 150 n. Chr.):

71: Krauß, Talmud. Arch. III, 1912, S. 134 bemerkt, daß das Wort Jesu Mt. 5, 18 die hebr. Quadratschrift voraussetze; denn in dieser ist das Jod der kleinste Buchstabe, während das in der althebr. Schrift (vgl. auch das Samaritanische) nicht der Fall ist. — 72: b. Men. 29a (Goldschm. VIII, 513) redet Rabh Jehuda (gest. 299, Str.^{5} S. 139) im Namen Rabhs (gest. 247, Str.^{5} S. 136) von „qoṣa šel jod", d. h. dem Dörnchen des Jod. — „kein Buchstabe" ('oth): Syrsin redet Mt. 5, 18 nur vom Jod und fügt hinzu „ein Buchstabe", Lc. 16, 17 sagt er „ein Buchstabe", während das Griechische hier κεραία hat, das Jod aber nicht. — 73: hier die Nr. 72 mit „es sagten unsere Meister" eingeführte Tradition mit R. Šim'on ben Jochai eingeführt. — Vgl. Bacher, Ag. d. Tan. II, 315[4] u. 315[5], ebenso S. 123. In dem Satz von der διαθήκη sieht Bacher a. a. O. S. 123[4] „vielleicht eine polemische Anspielung auf die διαθήκη des Christentums."

.. du (d. h. Gott) hast in deiner Tora geschrieben: jedes Testament (διαθήκη), das zum Teil aufgehoben wird (oder: aufhört), wird ganz aufgehoben. Dann sagt Gott zur Tora, die die vorstehenden Worte zu ihm gesagt hat:) über ein Wort von dir wird nicht aufgehoben.

74. Mᵉkhilt'a Par. Bo 1, zu 2. M. 12, 2, Winter-Wünsche S. 6: geh (ṣᵉē) und sieh: welches ist der Monat, in dem Einsammeln stattfindet?

75. Ebenda S. 241 zu 2. M. 21, 6, Mišpaṭim 2. Abschn.: Rabbi (um 200 n. Chr.; Str. [5] S. 133) sagt: komm und sieh, daß haʿolam (d. h. die Welt, die Epoche) nur 50 Jahre bedeutet.

76. Mᵉkhilt'a Bo 6, zu 2. M. 12, 8 (Winter-Wünsche S. 19): „bis zum Morgen" wozu ist (das) gesagt? (Antwort:) die Schrift (d. h. diese Schriftstelle) kommt nur, um eine Grenze anzugeben (nämlich): den Morgen des Morgens.

77. Mᵉkhilt'a zu 2. M. 14, 31; Wajehi bᵉšallach 6, W.-W. S. 110: diese (Schriftstelle) kommt, um dich zu belehren, daß.

78. Jeremia 44, 25: Ihr und eure Weiber, und ihr (Weiber) redet mit eurem Mund und mit euren Händen führt ihr's aus (millētĕm, d. h. erfüllt ihr, macht ihr voll) folgendermaßen: „wir wollen sicher tun unsere Gelübde, die wir gelobt haben, zu räuchern der Himmelskönigin und ihr Trankopfer zu spenden." So befolget nur immer (heqim) eure Gelübde und tut nur immer eure Gelübde.

79. Nᵉdarim (Mischna):

74—77: zu dem „kommen" Mt. 5, 17. Es steht nach unseren Begriffen 74 u. 75 pleonastisch, vgl. Joh. 1, 46; 1, 39. In 76. 77 liegt (vgl. Bacher, Exeg. Terminologie, 1905, S. 7) eine Personifikation der Schrift vor. Wir würden sagen: „diese Schriftstelle will eine Grenze angeben." So liegt für Mt. 5, 17 die Übersetzung nahe: „Glaubet nicht, daß ich .... auflösen will." — 78 u. 79: Wichtig für die Erkenntnis, daß wir bei Mt. 5, 17—20 in der Gelübdeterminologie der Rabbinen drinstehen. Mt. 5, 33 ff. handelt davon. Man bedenke, daß diese Gelübde tief ins tägliche Leben eingriffen, daß sie vor allem auch das eheliche Leben betrafen, das ius talionis sehr nahe an[illegible]gen, daß die 3. M. 24, 17 unmittelbar vor der ius talionis-Stelle stehende Stelle vom Totschlag handelt. So ergibt sich also, daß Mt. 5, 21—48 einen geschlossenen Zusammenhang bildet, und wir haben den Grund dafür in der Polemik Jesu gegen das Binden und Lösen (ʾasur = verboten = gebunden, muttar = gelöst = erlaubt), Erfüllen und Aufheben (Gelübdeterminologie) der Rabbinen, vor allem in bezug auf das damals einen so breiten Raum einnehmende Gelübde- und Schwurwesen. So wird klar, warum Jesus grade von Totschlag, Ehe, Schwur, ius talionis, Nächstenliebe [illegible] und nicht von anderen Stücken der 10 Gebote. Von hier aus fällt dann auch ein helles Licht auf 5, 17—20. Schon hier liegt der Gedanke an das Gelübdewesen der damaligen Zeit vor. Mit dem καταλύειν resp. λύειν V. 19 ist die Binde- und Lösepraxis der Rabbinen gemeint, namentlich hinsichtlich der Gelübdepraxis, die zu 5, 33 ff. [illegible] behandelt wird. In Nr. 69 haben wir die Auflösung von Gelübden, die sich gegen die Eltern richten, in 78 das „erfüllen", das sowohl „millē" (er erfüllte, πληρόω) als qijjēm oder šillēm heißen kann, wie „er löste" hittir, hephēr, biṭṭēl, aramäisch [illegible]. Vergleicht man Mt. 5, 17 u. 19, so hat Merx, da der Syrsin beide Male [illegible] übersetzt, m. E. recht, wenn er καταλύειν im Sinne von völliger Abschaffung der Tora nicht für das Ursprüngliche hält, sondern λύειν. Wie das „lösen", so stammt auch das „erfüllen" aus der Gelübdepraxis. In dem Begriff „erfüllen" liegt also [illegible]: „vertiefen", sondern: „tun". Jesus meint: „Die Schriftgelehrten erfüllen, lehren, [illegible]olgen Gesetz und Propheten in einer juristischen Art, die ihnen gestattet, allerlei [illegible] unverbindlich zu erklären. Ich aber fasse alles moralisch, religiös, innerlich, kenne [illegible]r ein „erfüllen", ein „tun". So sehe ich auf den innersten Kern und wende alles

hēpher: Aufheben von Gelübden. – 11, 12: hāre zēh japhēr: siehe, [illegible] darf aufheben. – 11, 10: nidrehēn qajjamin: ihre Gelübde bleiben gi[illegible] – 11, 6: kullo qajjam: so ist das Ganze giltig. — 3, 1 hittiru chakar[illegible] die Gelehrten erklärten für ungiltig, für aufgelöst. — 9, 7 huttar 'e[illegible] mēhēm: es ist eins von ihnen gestattet. hutteru kullām: sie sind gestattet.

80. b. Šabbath 116a/b (Goldschm. I, S. 597):
'Imma Šalom, die Frau des R. 'Eli'ezer (um 100 n. Chr.; Str.[5] S. [illegible] die Schwester des Rabban Gamli'el (um 100 n. Chr.; Str.[5] S. 122), jenen (d. h. einen) Philosophen in ihrer Nachbarschaft, der in dem [illegible] stand, daß er keine Bestechung annähme. Sie (d. h. Imma und R. Gam[illegible] wollten mit ihm Scherz treiben. Sie brachte ihm eine goldene Leuchte ([illegible] Lampe), und sie gingen vor ihn. Sie sagte zu ihm: ich möchte, daß [illegible] ein Anteil würde an dem Familienbesitz. Er sagte zu ihnen: teilet (es [illegible] euch). Er (d. h. Gamli'el) sagte zu ihm: es steht für uns geschrieben (4[illegible] 27, 8): „wo ein Sohn vorhanden ist, soll die Tochter nicht erben." Er [illegible] der Philosoph) sagte zu ihnen: seit ihr aus unsrem Lande in die Verban[illegible] gegangen seid, ist das Gesetz des Mose aufgehoben und das Evangel[illegible] (wörtl.: „'aven gillajon", um das Glück verheißende Wort „Frohbotsch[illegible] in sein Gegenteil zu verkehren) gegeben worden, und es steht in ihm [illegible] schrieben: „Sohn und Tochter sollen zusammen erben." — Am nächsten [illegible] (wörtl.: auf morgen) brachte er (d. h. Gaml.) ihm wiederum seine[illegible] einen lybischen Esel. Da sagte er (d. h. der Philosoph) zu ihnen: ich [illegible] gegen Ende (Strack: weiter unten im) des 'aven gillajon nachgesehen, [illegible] es ist in ihm geschrieben (Mt. 5, 17): „Ich, 'aven gillajon, bin nich[illegible] kommen, um wegzunehmen von dem Gesetz des Mose, vielmehr um hi[illegible] zuzufügen zum Gesetz des Mose, bin ich gekommen", und es steht [illegible] schrieben in ihm: „wo ein Sohn vorhanden ist, soll die Tochter nicht erb[illegible] Da sagte sie zu ihm: dein Licht leuchte gleich der Leuchte. Es sagt[illegible] ihm Rabban Gamli'el: es kam der Esel und stieß die Leuchte um.

81. Chullin XII, 5:

---

positiv, bis ins Kleinste hinein." Judenchristlich ist das insofern nicht, als [illegible] Judenchristentum, wie die Schriftgelehrten, mehr äußerlich, juristisch, zeremoniell d[illegible] Es kommt aber Jesus auf das Innerlichste und die Tat als Auswirkung desselbe[illegible] so daß sehr wohl dieser Kern äußerlich die Schale gelegentlich sprengen kann. – [illegible] aramäischer Text. Lybische Esel gelten als besonders gut. In diesem Text sp[illegible] sich, allerdings undeutlich, Mt. 5, 17, auch wohl 5, 14–16. Unter dem Philoso[illegible] ist wohl ein Judenchrist zu verstehen. Man will ihn verspotten und auf die [illegible] stellen und daher seine Entscheidung in einem (scheinbaren) Erbstreit anrufen. „[illegible] und Tochter sollen zusammen erben" ist kein Wort Jesu. Vielleicht ist Gal. 3, 2[illegible] meint (vgl. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen, 1910, S. 19*f.). Am 2. [illegible] entscheidet der Judenchrist zum Vorteil des Rabbis, als dieser ihm ein besonders [illegible] volles Bestechungsgeschenk bringt. Mt. 5, 17 wird nicht genau zitiert. Um b[illegible] „hinzufügen" handelt es sich bei Jesus nicht. Die Stellung des Judenchristen [illegible] Gesetz soll verspottet werden. Mt. 5, 14–16 scheint sich hier auch zu spiegeln, e[illegible] sahen wir, daß der Salzspruch bei den Rabbinen polemisch erwähnt wird, wie [illegible] dasselbe noch bei dem Spruch vom Splitter und Balken finden werden. — 81: [illegible] 10, 29. — Das Gesetz von dem Vogelnest gilt als „leichtes" Gebot. Die Gemar[illegible] obiger Stelle stellt das Gebot „ehre Vater und Mutter" daneben, zumal es ebe[illegible] mit der Verheißung langen Lebens versehen ist. Sie bezieht das „lange leben" [illegible] die Welt der Ewigkeit, die Auferstehung der Toten. Angeführt wird ein Wort

Nicht darf ein Mensch wegnehmen die Mutter samt den Jungen (vgl. 5. M. 22, 6. 7), selbst nicht, um einen Aussätzigen zu reinigen (3. M. 14, 7). Wenn schon bei einem leichten Gebot (misva qalla), wo es sich nur um den Wert eines Issar handelt, die Tora sagt (5. M. 22, 7): „damit es dir wohlgehe und du lange lebst", um wie vielmehr bei den schweren Geboten (misvoth chamuroth) in der Tora.

82. Joma VIII, 8 (Goldschm. II, 1019):
Sündopfer und Schuldopfer (für) sicher (begangene Sünden) schaffen Sühne; Tod und Versöhnungstag schaffen Sühne zusammen mit der Buße; Buße schafft Sühne wegen leichter Übertretungen (ʿabheroth qalloth), wegen eines Gebotes (ʿase) und wegen eines Verbotes (lo taʿase); und wegen der schweren (Übertretungen, chamuroth) bleibt er (d. h. der Übertreter) in der Schwebe, bis der Versöhnungstag kommt und Sühne schafft.

83. Sᵉbhuʿoth I, 6:
Für die vorsätzlichen Unreinheitssünden beim Heiligtum und dessen heilige Opferspeisen (wörtl.: dessen Heiliges, qodašav) schafft der im Innern (des Tempels) bereitete (wörtl.: gemachte) (Sündopfer-)Bock und der Versöhnungstag Sühne;
für die übrigen Übertretungen, die in der Tora (erwähnt werden), die leichten und die schweren, die vorsätzlichen und die unvorsätzlichen, Bewußtes und Nichtbewußtes, Gebot und Verbot, Ausrottung und gerichtliche Todesarten schafft der Bock, der (in die Wüste) geschickt wird, Sühne.

84. ʾAbhoth II, 1:
Rabbi (um 200 n. Chr.; Bacher, Ag. d. Tan. II, 1890, S. 454 ff.) sagt:
Sei vorsichtig betreffs eines leichten Gebotes wie betreffs eines schweren; denn du kennst nicht die Gabe des Lohnes der Gebote.

85. ʾAbhoth IV, 2:
Ben ʿAzzai (um 130 n. Chr.; Str.[5] S. 127) sagt:

Eile zu einem leichten Gebot
und fliehe vor der Übertretung;
denn Gebot zieht nach sich Gebot,
und Übertretung zieht nach sich Übertretung;
denn Lohn des Gebotes ist Gebot,
und Lohn der Übertretung Übertretung.

86. Derekh ʾereṣ zoṭa Kap. II:

Jaqob (um 200, Str.[5] S. 131), das auch Qidd. 39 b (Goldschm. V, 830 f.) zu lesen ist. — 82: Hier werden leichte und schwere Übertretungen unterschieden. Ein Gebot übertritt man, indem man etwas, was man tun soll, nicht tut, ein Verbot, indem man etwas tut, was man nicht tun soll. Die Schwere der Verbote kommt in den auf die Übertretung gesetzten Strafen zum Ausdruck. Auf manche steht Geißelung als Strafe, auf andere die Strafe des Himmels, die Ausrottung (kareth), auf andere die „arbaʿ mithoth beth din", die 4 Todesarten des irdischen Gerichts: Steinigung, Verbrennen, Tod durch das Schwert, Erdrosselung. — 84: singularisch-imperativischer „Sei"-Spruch mit kausaler Begründung. Auch finale Begründungen finden sich. — 85: singularisch-imperativischer Spruch; wörtl.: „sei eilend" (= eile), also Sei-Spruch; gegensätzlicher Parallelismus, entsprechende Begründung. Bacher, Ag. d. Tan. I[2], 409: „Der Lohn für die Erfüllung des einen Gebotes ist in der Gelegenheit zur Übung eines anderen gewährt, und ebenso wird die Übertretung mit einer anderen bestraft." — 86: wieder singularische Imperative, Dreigliedrigkeit.

Halte dich fern von dem, was in die Hände einer Übertretung führt;
erbebe (sei erbebend) vor einer leichten Sünde,
vielleicht führt sie dich sonst in die Hände einer schweren;
eile (sei eilend) zu einem leichten Gebot;
denn es wird dich bringen zu einem schweren.

87. ʼAbhoth III, 8:
R. Dosᵉthai ben Jannai (um 200; Str. 131) sagt im Namen des R. Meʼir: jeder, der ein Wort vergißt von seiner Mischna (Lernstoff), dem rechnet man (plur.) es an, als wenn er sein Leben verwirkte (sich schuldig machte betreffs seiner Seele).

88. Makkoth III, 15:
Und es hat gesagt R. Chananja ben Gamliʼel (um 130 n. Chr.; Str. [5] S. 127): wenn schon derjenige, der eine Übertretung begeht, durch sie sein Leben verwirkt (wörtl.: seine Seele wegnimmt),
um wieviel mehr wird demjenigen, der ein Gebot tut, sein Leben (wörtl.: seine Seele) gegeben werden.

89. Dereḵ ʼereṣ zoṭʼa Kap. VIII:
Jeder, der ein Wort (andere Lesart: einen Buchstaben) geringschätzt (andere Lesart: aufhebt, mᵉbaṭṭēl) von der Tora, ist der Ausrottung (d. h. göttlicher Strafe) schuldig;
denn es ist gesagt (4. M. 15, 31): „Denn das Wort des Ewigen hat er verachtet und seine Gebote aufgehoben (hēphēr), ausgerottet soll er werden usw."

90. Psalmen Salomos 1, 2:
ʻIch sprachʼ: er hört mich, weil ich voll Gerechtigkeit bin. — 14, 2: die in Gerechtigkeit wandeln seinen Geboten gegenüber. — 17, 19: weil unter ihnen niemand war, der Gerechtigkeit und Recht übte. — 17, 37: Gott hat ihn (d. h. den Messias) weise gemacht an verständigem Rat mit Tatkraft und Gerechtigkeit.

91. Jubiläen 20, 9:
sondern verehrt den höchsten Gott und betet ihn an immerdar und hofft auf sein Antlitz zu jeder Zeit und übt Recht und Gerechtigkeit vor ihm.

92. ʼAbhoth II, 2:
Alle, die sich mit der Gemeinde zusammen bemühen, sollen sich für sie um Gottes (wörtl.: des Himmels) willen bemühen;
denn das Verdienst (zakhuth) ihrer Väter hilft ihnen und ihre Gerechtigkeit (ṣidqathām) besteht für ewig.

93. ʼAbhoth VI, 1:
Die Tora bekleidet ihn mit Demut (ʻanava) und (Gottes-)Furcht (jirʼa), und sie macht ihn (d. h. den, der sich mit ihr beschäftigt,) fähig, zu sein gerecht (ṣaddiq) und fromm (chasid), rechtschaffen (jašar) und zuverlässig (neʼemān), und sie entfernt ihn von der Sünde und nähert ihn den Händen der Verdienstlichkeit (zakhuth).

88: der häufige Schluß a minori ad maius, vgl. z. B. Mt. 6, 26. — 89: Partizipialspruch mit „jeder", dazu Schriftbegründung. — 81–89 sind zum Vergleich mit Mt. 5, 19 dargeboten. Jesu Wort ist viel schärfer als die Unterscheidung zwischen leichten und schweren Geboten. 87–89 stehen dem Wort Jesu am nächsten. Vgl. Jac. 2, 10. 11. — 90ff.: zu Mt. 5, 20.

94. 'Abhoth VI, 8:
R. Sim'on ben Mᵉnasj'a (um 150 n. Chr.; Str.[5] S. 132) sagt im Namen des R. Sim'on ben Joch'ai (um 130 n. Chr.; Str.[5] S. 120):
die Schönheit und die Kraft und der Reichtum und die Ehre und die Weisheit und das Alter (ziqna) und das Greisenhaar und die Söhne (: das ist) schön für die Gerechten (ṣaddiqim) und schön für die Welt;
denn es ist gesagt (Spr. 16, 31): „Ein herrliches Diadem ist Greisenhaar; auf dem Weg der Gerechtigkeit (ṣᵉdaqa) wird es erlangt."

95. 'Abhoth VI, 9a Ausspruch desselben Rabbis:
diese 7 Eigenschaften, die die Weisen für die Gerechten aufgezählt haben, ...

96. 'Abhoth I, 1 (Männer der großen Synagoge, vor Chr.):
stellet viele Schüler auf.

97. 'Abhoth I, 15: Sammai (Zeit Jesu; Str.[5] S. 119):
rede wenig, tue viel.

98. 'Abhoth II, 7: Hillel (Zeit Jesu; Str.[5] S. 118):
viel Tora(-kunde), viel Leben;
viel Weisheit, viel Schüler;
viel Wohltätigkeit, viel Frieden.

99. 'Abhoth II, 8: Rabban Jochanan ben Zakk'ai (um 70 n. Chr.; Str.[5] S. 121):
wenn du viel Tora (tora harbe) getan hast,
so tue dir darauf nichts zugute;
denn dazu bist du geschaffen.

100. 'Abhoth III, 9:
R. Chanina ben Dosa (um 70 n. Chr.; Str.[5] S. 122) pflegte zu sagen:
Jeder, dessen Taten mehr sind als (mᵉrubbin me) seine Weisheit, dessen Weisheit hat Bestand;

95: wo Philo von „gerecht" und „Gerechtigkeit" redet, z. B. de Abrahamo 27 (p. 5 M.; Cohn I, 1 S. 102) hat er die δικαιοσύνη als die eine der griechischen Kardinaltugenden vor allem im Sinn. — 96—101: zu Mt. 5, 20 περισσεύῃ πλεῖον Delitzsch, hebr. N. Test., übersetzt mit Recht „mᵉrubba min", vgl. Nr. 101. Gewiß ist 96—99 quantitativ gemeint, aber das Qualitative liegt dabei in der jüd. Ausdrucksweise sehr nahe. 96: pluralischer Imperativ. 97: singularischer Imperativ. Vgl. auch, wie das tun betont wird 'Abhoth IV, 5: R. Ismael, Sohn des R. Jochanan ben Beroqa (um 120; Str.[5] S. 130) pflegte zu sagen: „Wer lernt, um zu lehren, dem gibt man (d. h. Gott) in seine Hand die Möglichkeit, zu lernen und zu lehren. Und wer lernt, um zu tun, dem gibt man in seine Hand die Möglichkeit, zu lernen und zu lehren und zu tun." Vgl. Mt. 5, 19: ποιήσῃ καὶ διδάξῃ. — Zu Mt. 5, 17—20: Weder Reformation noch Revolution im gewöhnlichen Sinne ist Jesu Art. Er ist in allem ein positiver Geist, der in die Tiefe dringt. In Mt. 5, 17 hat Syrsin nicht „oder die Propheten", sondern „und die Propheten". Merx hält das für eine Glosse. Lc. 16, 16; Mt. 11, 13; 11, 11; Lc. 7, 28 zeigt aber, daß man „Gesetz" und „Weissagung" nicht so trennte, wie wir das gewöhnt sind. Auch der von Merx gemachte scharfe Unterschied zwischen „namusa" (νόμος, aber nach Merx = ἐντολή = Einzelgebot) und „'oraita" (tora, νόμος) ist nicht zu übertreiben. Jesus lehnt in Mt. 5, 17 nicht ab, daß man ihm revolutionäre Abschaffung vorwerfe, sondern er lehnt die juristisch-äußerliche und vielfach negative Stellung der Schriftgelehrten zum Gesetz ab und betont das Positive und Innerliche. Zu dem κληθήσεται Mt. 5, 19 vgl. noch oben Nr. 46, woraus man sieht, daß „sein" und „genannt werden" dasselbe bedeutet. Für ἐλάχιστος-μέγας (nicht μέγιστος) würde man im Hebr. qaṭon-gadol sagen, also beide Male den Positiv. — 98: Kettenspruch; vgl.: wer viel macht ...., macht viel ...

und jeder, dessen Weisheit mehr ist als (m^e^rubba min) seine Taten, dessen Weisheit hat keinen Bestand.

101. 'Abhoth III, 17: R. 'Ele'azar ben 'Azarja (um 90–130 n. Chr.; Str. [5] S. 124):
jeder, dessen Weisheit mehr ist als (m^e^rubba min) seine Taten, wem gleicht der?

IV.

Die Antithesen.

1. Das Töten.

102. M^e^khilt'a Par. Jethro, 8. Abschnitt (Winter-Wünsche S. 219) zu 2. M. 20, 13:
„Du sollst nicht morden" im Hinblick worauf (d. h. auf welche andere Stelle) ist (das) gesagt? (Antwort:) entsprechend dem, daß gesagt ist (1. M. 9, 6): „Wer das Blut des Menschen vergießt, dessen Blut soll durch den Menschen vergossen werden." Die Strafe hören wir (hier in 1. M. 9, 6), die Verwarnung hören wir nicht. Die Lehre (hierüber liegt darin,) daß er sagt: „Du sollst nicht morden" (d. h. hier findet sich diese Verwarnung, dieses Verbot).

103. M^e^khilt'a, Mišpatim, 4. Abschnitt (Winter-Wünsche S. 248) zu 2. M. 21, 12:
„Wer einen Mann schlägt, daß er stirbt, getötet, ja getötet soll er werden" im Hinblick worauf (d. h. welche andere Stelle) ist (das) gesagt? (Antwort:) dem entsprechend, daß gesagt ist (3. M. 24, 17): „Und ein Mann, wenn er schlägt jegliche Seele (oder: die ganze Seele) eines Menschen, getötet, ja getötet soll er werden." Ich könnte (irrtümlicherweise aus 3. M. 24, 17) heraushören: auch wenn er ihn mit einer Ohrfeige geohrfeigt hat. Die Lehre (hierüber liegt darin,) daß er sagt: (2. M. 21, 12): „Wer einen Mann schlägt, daß er stirbt": er (d. h. die Schrift) zeigt (also) an, daß er nicht schuldig ist, bis seine (d. h. des Geschlagenen) „ganze Seele" (vgl. 3. M. 24, 17) herausgegangen ist.

104. M^e^khilt'a ebenda Fortsetzung:
„Wer einen Mann schlägt" da habe ich nur, daß er einen Mann geschlagen hat; schlug er eine Frau und einen Minderjährigen, woher (erweise ich, daß auch diese einbegriffen sind)? (Antwort:) Die Lehre (darüber liegt darin,) daß er sagt (3. M. 24, 17): „Und wenn ein Mann schlägt jegliche Seele eines Menschen" (das ist also gesagt,) um einzuschließen denjenigen, der eine Frau und einen Minderjährigen geschlagen hat.

102: 2. M. 20, 13 wird in Mt. 5, 21 wörtlich zitiert. 102–105 geben die Art der Auslegung, die Jesus sicher schon kannte, die also zum Verständnis dessen, was er meint, wichtig ist. 102 zeigt schon die juristische Art dieser Schriftdeutung. Man stellt fest, wo von der Strafe die Rede ist und wo von der Verwarnung, dem Verbot, da nur das, was verboten ist, juristisch gestraft werden kann. — „hören wir" vgl. Mt. 5, 21 ἠκούσατε. — Mt. 5, 21 wird ohne erkennbaren Absatz die Strafe zu dem Verbot hinzugefügt. Auch dies ist rabbinische Sitte, zu dem Zitat eine nähere Bestimmung, Auslegung, Ergänzung ohne erkennbaren Absatz hinzuzufügen. Jesus gibt Verbot und Strafe an. τοῖς ἀρχαίοις: Delitzsch richtig: riš'onim oder qadmonim. Die Schriftgelehrten heißen auch z^e^qēnim (πρεσβύτεροι), was aber hier nicht gemeint ist.

Da habe ich nur (in 2. M. 21, 12, in dem „wer"): wenn ein Mann und eine Frau einen Mann geschlagen hat; (in 3. M. 24, 17:) wenn ein Mann eine Frau und einen Minderjährigen getötet hat; — wenn aber eine Frau einen Minderjährigen und ihre Genossin getötet hat, woher (erweise ich, daß auch dieser Fall eingeschlossen ist)? (Antwort:) Die Lehre (darüber liegt darin,) daß er sagt (4. M. 35, 17): „ein Mörder ist er" (was ganz allgemein gesagt ist). (Also:) er (d. h. die Stelle 4. M. 35, 17) ist gekommen betreffs der Lehre über ihn (in der eben angegebenen Weise).

„Wer einen Mann schlägt" (2. M. 21, 12) ich könnte (irrtümlicherweise) heraushören (, daß das gesagt ist,) um einen Minderjährigen auszuschließen. Die Lehre (hierüber liegt darin,) daß er sagt (3. M. 24, 17): „und wenn ein Mann schlägt jegliche Seele eines Menschen" (das ist also gesagt,) um einen Minderjährigen einzuschließen.

Ich könnte (irrtümlicherweise) heraushören: auch ein Sohn von 8 (d. h. ein Achtmonatskind) ist in dem Wortlaut (von 3. M. 24, 17) enthalten. Die Lehre (hierüber liegt darin,) daß er sagt (2. M. 21, 12): „Wer einen Mann schlägt" er (d. h. die Schrift) zeigt (damit) an, daß er nicht schuldig ist, bis er einen Sohn des Bestandes (d. h. einen Lebensfähigen, ein richtiges Neunmonatskind) tötet.

„Wer einen Mann schlägt" (d. h.:) auch ein Minderjähriger (ist als Mörder) in dem Wortlaut (enthalten). Die Lehre (darüber liegt darin,) daß er sagt (3. M. 24, 17): „und wenn ein Mann schlägt jegliche Seele eines Menschen" (das ist also gesagt,) um den Minderjährigen auszuschließen.

105. M'khilt'a, ebenda, Fortsetzung:

„getötet, ja getötet soll er werden" unter Verwarnung von Zeugen (d. h. in einem regelrechten Kapitalprozeß). Du sagst: unter Verwarnung von Zeugen, aber vielleicht ist es nicht so, vielmehr: nicht unter Verwarnung von Zeugen. Die Lehre (hierüber liegt darin,) daß er sagt (5. M. 17, 6): „auf die Aussage von zwei Zeugen usw." Siehe, welche Lehre (liegt also darin,) daß er sagt: „getötet, ja getötet soll er werden"? (Antwort: gemeint ist:) unter Verwarnung von Zeugen.

„getötet, ja getötet soll er werden" durch den Gerichtshof (b^ebeth din). Du sagst: durch den Gerichtshof, aber vielleicht ist es nicht so, vielmehr: nicht durch den Gerichtshof. Die Lehre (hierüber liegt darin,) daß er sagt (4. M. 35, 12): „und nicht soll sterben der Mörder, bis er stand vor der Gemeinde zum Gericht". Siehe, welche Lehre (liegt darin,) daß er sagt: „getötet, ja getötet soll er werden"? (Antwort: gemeint ist:) durch den Gerichtshof.

„getötet, ja getötet soll er werden" durch das Schwert. Du sagst: durch das

---

105: hier ein Beispiel für die ohne erkennbaren Absatz hinzugefügte Erläuterung. Überall sieht man hier ganz bestimmte Formeln der Auslegung, mit deren Hilfe man die scharfen, juristischen Bestimmungen erhält. — Mt. 5, 21: ἔνοχος τῇ κρίσει: chajjab beth din. — g^ezera šava: 2 Stellen, in denen sich dasselbe Wort befindet, werden mit Beziehung auf einander ausgelegt, vgl. Röm. 4, 7–10. — 105 bestimmt also die Worte „er soll des Gerichtes schuldig sein" (Mt. 5, 21) dahin näher, daß der Mörder schließlich zum Tode durch das Schwert verurteilt wird. — In Mt. 5, 22 wird κρίσις = beth din (für Zivilprozesse 3, für Kapitalprozesse 23 Richter, vgl. Mischnatraktat Sanhedrin, übers. von Hölscher in meiner Sammlung; nach Josephus, Ant. IV, 8, 14. 38 bestanden die Lokalgerichte aus 7 Mitgliedern) und συνέδριον (das große Synhedrium in Jerusalem, 70 resp. 71 Mitglieder) unterschieden.

Schwert, aber vielleicht ist das nicht so, vielmehr: durch Erdrosselung. (Denn:) siehe, du kannst das schließen (mit Hilfe der „g^e^zēra šava"): es ist hier (d. h. 2. M. 21, 12) gesagt: „getötet, ja getötet soll er werden", und es ist dort (d. h. 3. M. 20, 10) betreffs des Ehebrechers gesagt: „getötet, ja getötet soll er werden"; wie (das) dort (gemeint ist:) durch Erdrosselung, so (folglich) auch hier (d. h. 2. M. 21, 12): durch Erdrosselung. — Du stellst ihn (d. h. den Mörder) dem Ehebrecher gleich, ich aber stelle ihn dem Lästerer gleich (durch folgenden Schluß): es ist hier gesagt: „getötet, ja getötet soll er werden", und es ist betreffs des Lästerers gesagt (3. M. 24, 16): „getötet, ja getötet soll er werden"; wie (das) dort durch Steinigung (geschieht), so (folglich) auch hier: durch Steinigung. — Du stellst ihn (d. h. den Mörder) dem Ehebrecher gleich, ich aber stelle ihn dem Lästerer gleich: Die Lehre (hierüber liegt darin,) daß er sagt (1. M. 9, 6): „Wer Menschenblut vergießt, usw." (d. h. für den Mörder ist hier noch eine besondere Todesart durch diese besondere Stelle angedeutet, nämlich: das Schwert, wobei „das Blut vergossen wird").

(Noch) könnten wir jetzt sagen: man lasse ihm das Blut aus zwei Gliedern ausfließen, daß er sterbe. Die Lehre (hierüber liegt darin,) daß er sagt (5. M. 21, 4 ff.): „und sie sollen dort dem Kalbe das Genick brechen in dem Tale usw. und du sollst fortschaffen usw." (V. 7 heißt es: „unsere Hände haben nicht dies Blut vergossen".) (Also:) er (d. h. die Schrift) stellt die Blutvergießer dem Kalbe gleich, dem das Genick gebrochen wird: wie das Kalb, dem das Genick gebrochen wird, (getötet wird) durch Abhauen des Kopfes, so (folglich) auch alle Blutvergießer durch Abhauen des Kopfes (also: mit dem Schwert). — Die Strafe haben wir gehört, die Verwarnung haben wir nicht gehört. Die Lehre (hierüber liegt darin,) daß er sagt: „du sollst nicht morden".

106. Taʿanith 20 a/b (Goldschm. III, 477), vgl. Derekh ʾereṣ rabba, Kap. II: Es überlieferten unsere Meister:

Stets sei der Mensch nachgiebig wie das Rohr,
und nicht sei er hart wie die Zeder.

Es ereignete sich, daß R. ʾEleʿazar b^e^rabbi Simʿon (um 200 n. Chr.; Str.[1] S. 131) kam aus Migdal-G^e^dor aus dem Hause seines Rabbis. Und er ritt auf einem Esel spazieren am Ufer des Flusses, und er freute sich mit großer Freude, und seine Gesinnung war hochmütig in ihm, weil er viel Tora gelernt hatte. Da traf mit ihm ein Mensch zusammen, der sehr häßlich war. Er sagte zu ihm: Friede über dich, Rabbi. Aber er gab

---

106–116: dies als Beispiele für Schimpfworte der damaligen Zeit. Die griech. Texte haben ῥακά, auch ῥαχά. Syr. rāqā = verächtlich, gering, das Syrsin hat. Im paläst. u. babyl. Aramäisch ist rēq'a üblich. μωρέ muß gegenüber ῥακά eine Steigerung sein. Gemeint ist wohl „nābhāl" (vgl. Delitzsch, Hebr. N. T.) = Schuft, was auch bei uns sehr starkes Schimpfwort ist. šōṭeh (in polnischer Aussprache uns als „schaûtĕ" geläufig) ist wohl nicht gemeint. Es bedeutet: Tor, Narr, Verrückter. In der Form „mōrāh" ist μωρός = töricht auch ins Hebr. übergegangen. Nicht unmöglich, daß Jesus so gesagt hat und grade das Fremdwort besonders stark klang, wie bei uns etwa „m^e^schúgge" (= m^e^schuggah, verrückt). — Jesu Worte Mt. 5, 21. 22 machen das Moralische stark und pointiert gegen das Juristische geltend. — 106: singularischer „Sei"-Spruch, positiv und negativ. Erst ein Spruch, dann eine Beispielerzählung. — „Friede über dich" vgl. Mt. 10, 12. 13. — Der Mann wird ohne Grund gescholten, rēqāh ist also offenbar ganz abgeschliffen gebraucht.

ihm (den Gruß) nicht zurück. Er sagte zu ihm: reqah, wie häßlich ist jener Mann (d. h. wie häßlich bist du, 3. Person für 2. Person); vielleicht sind alle deine Mitbürger (alle Söhne deiner Stadt) (so) häßlich wie du. Er sagte zu ihm: ich weiß (es) nicht, vielmehr geh und sage zu dem Künstler, der mich gemacht hat (d. h. Gott): wie häßlich ist dies Gefäß, das du gemacht hast! — Als er (d. h. der Rabbi) bei sich selbst erkannte, daß er gesündigt hatte, stieg er von dem Esel herab und breitete sich vor ihm aus (d. h. fiel vor ihm nieder) und sagte zu ihm: ich demütige mich vor dir, verzeihe mir. Er sagte zu ihm: ich verzeihe dir nicht, bis daß du gehst zu dem Künstler, der mich gemacht hat, und sage ihm: wie häßlich ist dies Gefäß, das du gemacht hast! Da ging er (d. h. der Rabbi) spazieren hinter ihm, bis er (d. h. jener Mann) zu seiner Stadt kam. Da gingen heraus seine Mitbürger ihm entgegen und sagten zu ihm: Friede über dich, Rabbi, Rabbi, Lehrer, Lehrer, (mori, mori, vgl. Mt. 7, 21). Er (d. h. der häßliche Mensch) sagte zu ihnen: wen nennt ihr: Rabbi, Rabbi? Sie sagten zu ihm: den, der hinter dir spaziert. Da sagte er zu ihnen: wenn dieser Rabbi (ist), so möge es nicht viele geben wie er in Israel! Da sagten sie zu ihm: weswegen? Da sagte er zu ihnen: so und so hat er mir getan. Da sagten sie zu ihm: trotzdem vergib ihm; denn er ist ein Mensch, groß in der Tora. Da sagte er zu ihnen: um euretwillen, siehe, verzeihe ich ihm, nur, daß er nicht sich gewöhne, so zu tun. Sofort ging R. 'Ele'azar, Sohn des R. Sim'on, hinein und trug vor:
Stets sei der Mensch nachgiebig wie ein Rohr,
und nicht sei er hart wie eine Zeder.

107. b. Babh'a qamm'a 50b (Goldschm. VI, 183) vgl. Tos. Babh'a qamm'a II, gegen Ende, Zuckerm. S. 349):
Es überlieferten unsere Meister:
Nicht darf ein Mensch mit Steinen werfen von seinem Bereich auf den Bereich der Dielen (d. h. auf die Straße).
Ein Ereignis betreffend einen Menschen, der mit Steinen warf von seinem Bereich auf die Straße. Und es traf ihn ein Frommer. Er sagte zu ihm: reqah, warum wirfst du mit Steinen aus einem Bereich, der dir nicht gehört, in einen Bereich, der dir gehört? Da spottete er über ihn. Nach Tagen sah er sich genötigt, sein Feld zu verkaufen. Und er ging auf jener Straße und strauchelte an jenen Steinen. Er sagte: schön (d. h. richtig) hat mir jener Fromme gesagt: warum wirfst du mit Steinen aus einem Bereich, der dir nicht gehört, in ein Bereich, das dir gehört?

108. b. Babh'a bathr'a 75a (Goldschm. VI, 1140f.):
„Und deine Tore aus Karfunkeln" (Jes. 54, 12) denn siehe (es geschah), daß R. Jochanan (um 250 n. Chr.; Str.[5] S. 137) saß und vortrug:

107: der Fromme will gleich die Strafe andeuten: der Mann soll sein Feld verlieren. — „viele" = Leute, vgl. Mc. 10, 45, im Gegensatz zum Einzelnen. — Das Schimpfwort wird auch hier wieder von einem Schriftgelehrten, ja einem „chasid" (= Frommer) gebraucht! Jesu Worte trafen also grade die Schriftgelehrten. reqah hat hier schon etwas stärkeren, auch moralischen Sinn. — 108: „aus Karfunkeln" zu ergänzen: „will ich (d. h. Gott) machen". Gemeint sind die Tore Jerusalems in der Zeit der Herrlichkeit. — Hier req'a, nicht reqah, beides nur orthographisch verschieden. — Zu den Perlentoren vgl. Off. Joh. 21, 21 — nicht sehen und doch glauben, vgl. Joh. 20, 29. — Harte Bestrafung des Spottes, Strafwunder, „böses" Auge.

Es wird der Heilige — gepriesen sei er — bringen kostbare Steine und Perlen, die 30 (Ellen groß) sind, und er bohrt in ihnen (Öffnungen in der Größe von) 10 zu 20 (Ellen) und stellt sie an die Tore Jerusalems.
Da spottete über ihn jener Schüler: heutzutage finden wir nicht (Perlen und Edelsteine) wie das Ei eines kleinen Vogels (groß) — sollten wir da alle diese finden?
Nach Tagen fuhr sein Schiff hinaus aufs Meer. Da sah er Dienstengel, die saßen und kostbare Steine und Perlen zersägten, die 30 zu 30 waren und gebohrt in ihnen 10 in Höhe 20. Da sagte er zu ihnen: für wen (sind) diese? Da sagten sie zu ihm: denn der Heilige — gepriesen sei er — wird sie aufstellen an den Toren Jerusalems.
Er kam vor R. Jochanan. Er sagte zu ihm: trage vor, Rabbi; für dich geziemt es sich, vorzutragen; wie du gesagt hast, so habe ich gesehen. Er sagte zu ihm: rēq'a, wenn du (es) nicht gesehen hättest, hättest du (es) nicht geglaubt; du spottest über die Worte der Weisen. — Da richtete er seine Augen auf ihn, und er wurde gemacht zu einem Haufen von Knochen.

109. M'khilt'a, Par. Jethro, 5. Abschn., zu 2. M. 20, 2 (Winter-Wünsche S. 208):
Es hat gesagt R. Šim'on ben 'Ele'azar (um 150 n. Chr.; Str.[5] S. 132): wenn (schon) in den 7 Geboten, die ihnen geboten worden sind (und) die sie auf sich genommen haben, die Kinder Noahs nicht bestehen konnten, um wie viel weniger in bezug auf die Gebote, die in der Tora (sind).
Ein Gleichnis.
(Die Sache gleicht) einem Könige, der sich 2 Aufseher (ἐπίτροποι) eingesetzt hatte, einen, eingesetzt über den Schatz an Stroh, und einen, eingesetzt über den Schatz an Silber und an Gold. Dieser, der eingesetzt war über das Stroh, wurde verdächtig (der Untreue), und er murrte darüber, daß sie ihn nicht eingesetzt hatten über den Schatz an Silber und an Gold. Und dieser, der eingesetzt war über das Silber und über das Gold, sagte zu ihm: rēqah, betreffs des Strohes hast du geleugnet (gelogen), um wie viel mehr (würdest du das tun) betreffs des Silbers und des Goldes.
Und (ergeben) die Dinge nicht (einen Schluß) a minori ad maius? (nämlich:) wie die Kinder Noahs in nur 7 Geboten nicht bestehen konnten, um wie viel mehr (würden sie nicht bestehen können) in 613 Geboten.

110. b. B'rakhoth 32b/33a (Goldschm. I, 122):
Es überlieferten unsere Meister:
Ein Ereignis betreffend einen Frommen, der auf dem Wege betete. Da kam ein ἡγεμών (Statthalter, Feldherr) und grüßte ihn (wörtl.: gab ihm Frieden), und er grüßte ihn nicht wieder (wörtl.: gab ihm den Frieden nicht zurück). Da wartete er auf ihn, bis er sein Gebet beendet hatte. Nachdem er sein Gebet beendet hatte, sagte er zu ihm: rēq'a, ist nicht in eurem Gesetz geschrieben (5. M. 4, 9): „Nur hüte dich und bewahre deine Seele"? und

109: die 7 noachidischen Gebote, vgl. meine Schrift „Juden und Nichtjuden" (Leipzig, Dörff. u. Franke, 1921). — „Schatz", vgl. Mt. 6, 19ff. — „Gleichnis", vgl. meine „Gleichnisreden", 1912 (Mohr), S. 82ff. Hier ein Paralleltext. — In 109 hat rēqah auch moralischen Nebensinn. Hier sagt es nicht ein Schriftgelehrter. — 110: Frieden, vgl. Mt. 10, 12ff. — „ging in sein Haus zum Frieden", vgl. Mc. 5, 34; Lc. 7, 50; 8, 48. — „grüßen", vgl. Mt. 5, 47.

es steht geschrieben (5.M. 4, 15): „Und hütet euch sehr für eure Seelen"; als ich dich grüßte, warum hast du mich nicht wieder gegrüßt? wenn ich deinen Kopf mit dem Schwerte abgeschnitten hätte, wer hätte dein Blut von meiner Hand gefordert? Er (d. h. der Fromme) sagte zu ihm: warte nur, bis ich dich mit Worten besänftige. Er (d. h. der Fromme) sagte zu ihm: wenn du gestanden hättest vor einem König von Fleisch und Blut und es wäre dein Genosse gekommen und hätte dich gegrüßt, hättest du ihm (den Gruß) erwidert? Er sagte zu ihm: nein. — Und wenn du ihm (den Gruß) erwidert hättest, was hätte man dir getan? Er sagte zu ihm: man hätte meinen Kopf mit dem Schwerte abgeschnitten. Er sagte zu ihm: und (ergeben) die Dinge nicht (einen Schluß) a minori ad maius? (nämlich:) wie du (in der geschilderten Lage bist), der du standest vor einem Könige von Fleisch und Blut, der heute hier (ist) und morgen im Grab, so auch ich, der ich stand vor dem König der Könige der Könige, dem Heiligen — gepriesen sei er —, der da lebendig ist und bestehend für immer und in alle Ewigkeiten, um so viel mehr. — Sofort wurde jener ἡγεμών (Statthalter, Feldherr) besänftigt, und jener Fromme verabschiedete sich (und ging) in sein Haus zum Frieden.

111. b. Giṭṭin 58a (Goldschm. V, 557):
Es hat gesagt Reš Laqiš (um 250 n. Chr.; Str.[5] S. 138):
Ein Ereignis betreffs eines Weibes, und Ṣophnath, Tochter des P^eni'el, war ihr Name — „Ṣophnath"; denn alle betrachteten (ṣophim) ihre Schönheit — „Tochter P^eni'els": Tochter eines Hohenpriesters, der diente im Allerheiligsten (wörtl.: im Allerinnersten, liphnai w^eliphnim) —: daß mit ihr ein Gefangenenwärter (oder: Sklavenfänger) seinen Mutwillen trieb die ganze Nacht. Am andern Morgen ließ er sie 7 Gewänder anziehen und führte sie heraus, um sie (als Sklavin) zu verkaufen. — Da kam ein Mensch, der sehr häßlich war. Er sagte zu ihm: zeige mir ihre Schönheit. Er sagte zu ihm: reqah, wenn du kaufen willst, kauf; denn wie ihre Schönheit gibt es nicht(s) in der ganzen Welt. Er sagte zu ihm: trotzdem. Da ließ er sie 6 Gewänder ausziehen. Und das 7. zerriß sie (vor Trauer) und wälzte sich in Asche. Sie sprach vor dem Herrn der Welt: wenn du uns nicht schonst, warum schonst du (dann) nicht die Heiligkeit deines starken Namens? Und über sie klagt Jeremia (6, 26): „Tochter meines Volkes, gürte dich mit einem Trauergewand und wälze dich in Asche, Trauer um einen einzigen (Sohn) bereite dir, bitterste Klage; denn plötzlich kommt der Verwüster über uns" — „über dich" ist nicht gesagt, vielmehr: „über uns" (d. h.:) gleichsam „über mich (d. h. Gott) und über dich (d. h. Israel) kommt der Verwüster."

112. B^erešith rabba Par. 31, zu 1. M. 6, 13 (Wünsche S. 132):
Und es sprach Gott (Amos 5, 10): „Sie hassen den, der im Tore für das Recht eintritt, und verabscheuen den, der Rechtschaffenes redet" (d. h.:) daß er zu ihnen sprach: reqim, ihr verlasset den, dessen Stimme Zedern zerbricht, und betet an trockenes Holz. — Und dem gemäß, daß sie sich ganz dem Raube ergaben, wurden sie hinweggetilgt aus der Welt; denn

111: auch hier wird rēqah nicht von einem Schriftgelehrten und ganz abgeschliffen gebraucht. — 112: hier der Plural von rēqah.

es ist gesagt (1. M. 6, 13): Und es sprach Gott zu Noa: „Das Ende alles Fleisches ist vor mich gekommen usw."

113. ʿEdujjoth V, 6 (Goldschm. VII, 1138):
ʿAqabhjʾa ben Mahalalʾel (um 70 n. Chr.; Str.[5] S. 120) bezeugte 4 Dinge. Man sagte zu ihm: ʿAqabhjʾa, widerrufe die 4 Dinge (oder: Worte, Aussprüche, Sachen), die du gesagt hast, und wir wollen dich machen zum ʾabh beth din (Vorsitzenden des großen Synhedriums nächst dem Nasi) für Israel. Da sagte er zu ihnen: besser ist es für mich, šoṭeh genannt zu werden alle meine Tage, und nicht gemacht zu werden eine Stunde zum Bösewicht (rašʿa) vor Gott (wörtl.: dem Ort). (Er sagte das,) damit sie nicht sagten, um der Herrschaft (d. h. der Behörde) willen habe er widerrufen.

114. jer. Teʳumoth I, 40b:
Zeichen des šoṭeh (sind): wer in der Nacht hinausgeht und wer auf dem Kirchhof übernachtet und wer seine Kleidung zerreißt und wer vernichtet, was man ihm gibt.

115. Jesaia 32, 5ff.:
[5]Einen Frevler (nabhal) wird man nicht mehr edel nennen, noch einen Schurken vornehm heißen;
[6]denn ein Frevler (nabhal) redet Frevel (neʰbhala), und sein Herz tut Unheil, so daß er Ruchlosigkeit verübt und Irrsal wider den Ewigen redet, daß er den Hungrigen darben und den Durstigen an Getränk Mangel leiden läßt.

116. b. Qiddušin 28a (Goldschm. V, 788):
denn es ist überliefert:
wer seinen Nächsten (nichtjüdischer) Sklave nennt, soll in den Bann getan werden; (wer ihn) Bastard (nennt), zieht sich die 40 (Geißelhiebe) zu; (wer ihn) Bösewicht (rašʿa) (nennt), so geht er (d. h. der Beleidigte) ihm ans Leben.

117. b. Jomʾa 75a (Goldschm. II, 975):
Es ist überliefert:
Es hat gesagt R. Jose (ben Chalaphta, um 150 n. Chr.; Str.[5] S. 129):
Komm und siehe, daß nicht wie die Art und Weise des Heiligen — gepriesen sei er — die Art und Weise von Fleisch und Blut ist:
die Art und Weise von Fleisch und Blut (ist): erzürnt er seinen Nächsten (oder: kränkt er, macht er ärgerlich), so geht er (d. h. der gekränkte Nächste) ihm ans Leben.
Aber der Heilige — gepriesen sei er — ist nicht so: er verfluchte die Schlange — (aber:) steigt sie aufs Dach, so ist ihre Nahrung bei ihr (d. h. so findet sie ihre Nahrung); steigt sie hinab nach unten, so ist ihre Nahrung bei ihr usw.

113: „besser — und nicht", vgl. Mt. 5, 29: συμφέρει — καὶ μή. — Hier das Wort šoṭeh. Soṭa III, 4 (Goldschm. V, 239 redet R. Jeʰhošuʿa (um 90–130; Str.[5] S. 123) von einem „chasid šoṭeh", d. h. einem törichten Frommen, der aus Frömmigkeit allerhand Torheiten treibt. — 114: vgl. die Dämonischen im N. Test. — 1. Cor. 15, 36 ἄφρων übersetzt Delitzsch mit „säkäl" = Tor. — 116: Partizipialspruch; relativisch, ohne „jeder". Vgl. denselben Wechsel zwischen ὅς und πᾶς ὁ Mt. 5, 21. 22. — Schwere Kränkung in Worten wie Mt. 5, 22. — 117: Bacher, Ag. d. Tan. II, 1890 S. 184 übersetzt: „so bekämpft er ihn bis auf's Leben". Jesu Wort ist viel stärker, da er hier von der γέεννα τοῦ πυρός spricht.

118. b. Babh'a m^e^ṣi^c^a 71a (Goldschm. VI, 720):
Es ist überliefert:
Es hat gesagt R. Jose:
Komm und siehe die Verblendung der Augen derer, die auf Zinsen leihen: wenn ein Mensch seinen Nächsten „raš'a" nennt, so geht er mit ihm bis an's Leben; sie (d. h. die, die auf Zinsen leihen) aber bringen Zeugen und einen Schreiber (libellarius) und ein Schreibrohr (calamus) und Tinte und schreiben und unterzeichnen: dieser N. hat den Gott Israels verleugnet (d. h. mit dem Schriftstück ist gleichsam von dem Wucherer selbst, dem offenen Übertreter des Wucherverbotes, gesagt: N. hat den Gott Israels verleugnet).

119. Babh'a meṣi^c^a IV, 10 (58b):
Wie es eine Kränkung ('ona'a = Bedrückung, Übervorteilung) in Kauf und Verkauf gibt, so auch eine Kränkung ('ona'a) in Worten (z. B.):
er soll zu ihm nicht sagen: für wieviel (ist) dieser Wertgegenstand (zu erlangen)?, während er (ihn) gar nicht kaufen will;
wenn er bußfertig ist, soll er zu ihm nicht sagen: gedenke an deine früheren (wörtl.: ersten) Taten;
wenn er Sohn von Fremden (gerim) (ist), so soll er zu ihm nicht sagen: gedenke an die Taten (wörtl.: die Tat, das Tun) deiner Väter; denn es ist gesagt (2. M. 22, 20): „Und einen Fremdling (gēr) sollst du nicht übervorteilen (kränken) und sollst ihn nicht bedrücken."
Gemara dazu (58b 59a, Goldschm. VI, 675):
Es überlieferten unsere Meister:
„Und nicht sollt ihr übervorteilen (l'o tonu) ein jeder seinen Volksgenossen" (3. M. 25, 17) von der Schädigung (Kränkung, Übervorteilung) mit Worten redet die Schrift. — Du sagst: von der Kränkung mit Worten; vielleicht ist es aber nicht so, sondern vielmehr: von der Kränkung an Vermögen (māmōn). Wenn er (d. h. die Schrift) (aber) sagt (V. 14): „Wenn du deinem Volksgenossen etwas verkaufst oder von deinem Volksgenossen etwas kaufst" (so sollt ihr nicht einer den anderen übervorteilen), siehe, so ist (hier) von der Kränkung des Vermögens die Rede. Siehe, wie halte ich (nun) aufrecht (V. 17): „ihr sollt nicht übervorteilen ein jeder seinen Volksgenossen"? (Antwort: das bezieht sich) auf die Kränkung in Worten. — Siehe, in welcher Weise (ist das zu denken)? (Antwort:)
wenn er bußfertig ist, soll er nicht zu ihm sagen: gedenke an deine früheren Taten; — wenn er Sohn von Fremdlingen ist, soll er nicht zu ihm sagen: gedenke an das Tun deiner Väter; — wenn er ein Fremdling ist und kommt, um Tora zu lernen, soll er nicht zu ihm sagen: ein Mund, der gegessen hat n^e^bheloth (d. h. nicht rituell geschlachtete Tiere) und ṭ^e^rephoth (Zerrissenes, im weiteren Sinne: jede rituell verbotene Speise), Greuel-

118: vgl. Bacher, Ag. d. T., II, 1890, S. 184. — 119: auch im Deutschen brauchen wir „kränken" ähnlich doppelsinnig. — „Öffentlich beschämt": dem Mord gleichgesetzt, ähnlicher Gedanke wie Mt. 5, 22; Partizipialspruch mit „jeder". Auch wird dem Betreffenden der Anteil an der zukünftigen Welt abgesprochen (vgl. 5, 22 γέεννα τοῦ πυρός). Möglich ist, daß Jesus solche Ausführungen über die 'ona'a kannte. Bei ihm ist aber alles mit besonderer Schärfe und Kürze ausgedrückt, dazu ohne den Beigeschmack der Schriftgelehrsamkeit, auch ist öffentliche Beschämung nicht ganz dasselbe wie das, wovon Mt. 5, 22 die Rede ist.

und Kriechtiere, kommt, um die Tora zu lernen, die gesagt ist von dem Munde der Kraft (g^ebhura, d. h. von Gott, δύναμις, Mc 14, 62); — wenn Züchtigungen über ihn gekommen sind, wenn Krankheiten über ihn gekommen sind, oder wenn er seine Kinder begraben hat, soll er nicht zu ihm sagen in der Weise, wie die Genossen des Hiob zu ihm sagten (Hiob 4, 6. 7): „Ist deine Gottesfurcht nicht dein Vertrauen, und deine Hoffnung dein unsträflicher Wandel? ⁷Bedenke doch: wer kam je schuldlos um?" — Wenn die Eseltreiber von ihm Getreide verlangen, soll er nicht zu ihnen sagen: „geht zu N.; denn er verkauft Getreide", während er von ihm weiß, daß er nie (etwas) verkauft hat.

R. J^ehuda (um 200 n. Chr.; Str.[5] S. 133) sagt:

auch erhebe er nicht seine Augen auf zum Kauf bestimmte Ware in einer Stunde, wo er kein Geld hat; denn, siehe, die Sache ist dem Herzen anvertraut (d. h. es handelt sich dabei um die Gedanken, die Gesinnung, vgl. Mt. 15, 19), und von jeder Sache, die dem Herzen anvertraut ist, ist gesagt (3. M. 25, 17): „und du sollst dich fürchten vor deinem Gott."

Es hat gesagt R. Jochanan (um 250 n. Chr.; Str.[5] S. 137) im Namen des R. Sim'on ben Joch'ai (um 130—160 n. Chr.; Str.[5] S. 129):

Größer ist die **Kränkung** der Worte als die **Kränkung** des Vermögens; denn betreffs dieses ist gesagt (3. M. 25, 17): „und du sollst dich fürchten vor deinem Gott", und betreffs dieses (d. h. der Kränkung des Vermögens) ist nicht gesagt: „und du sollst dich fürchten vor deinem Gott."

Und R. 'Ele'azar (um 130 n. Chr.; Str.[5] S. 129f.) sagt: dies betrifft seinen Leib (d. h. ihn persönlich), und dieses betrifft (nur) sein Vermögen.

R. Š^emu'el bar Nachmani (um 300 n. Chr.; Str.[5] S. 140) hat gesagt: dies (d. h. die Kränkung des Vermögens) kann zurückgegeben werden (wörtl.: ist der Rückgabe übergeben), und dies (d. h. die Kränkung mit Worten) kann nicht zurückgegeben werden.

'Es überlieferte ein Überlieferer vor Rabh Nachman bar Jiṣchaq (gest. 356; Str.[5] S. 146):

Jeder, der seinen Nächsten **öffentlich beschämt** (wörtl.: weiß macht das Angesicht seines Nächsten bei den Vielen), (ist), wie wenn er Blut vergießt.

Er (d. h. Rabh Nachman bar Jiṣchaq) sagte zu ihm:

Schön hast du gesagt; denn ich sehe bei ihm, daß die Röte (des öffentlich Beschämten vor Ärger) weggegangen ist und die Blässe gekommen ist (wie bei einem Toten). —

Es hat gesagt 'Abhaje (gest. 338/39; Str.[5] S. 145) zu Rabh Dimi (um 330; Str.[5] S. 145):

wovor nehmen sie sich im Westen (d. h. in Palästina) in acht? Er sagte zu ihm: vor dem Beschämen (wörtl.: Weißmachen des Antlitzes); denn es hat gesagt R. Chanin'a (um 230; Str.[5] S. 135):

Alle gehen hinab in die geenna, ausgenommen 3 — „alle" meinst du, vielmehr sage: alle, die hinabgehen in die geenna, steigen herauf, ausgenommen 3, die hinabgehen und nicht (wieder) heraufsteigen — und welche sind es?

(Antwort:) wer eine verheiratete Frau ('ešeth 'iš) beschläft — und wer seinen Nächsten öffentlich beschämt — und wer seinem Nächsten einen bösen Namen beilegt. „Wer (einen bösen Namen) beilegt" das ist: wer beschämt, obwohl

er (d. h. der, dem der Name beigelegt wird,) an seinen Namen gewöhnt ist.
Es hat gesagt Rabha bar bar Chana (um 300 n. Chr.; Str.[5] S. 143): es hat gesagt R. Jochanan (um 250 n. Chr.; Str.[5] S. 137):
[59a] Besser ist es für den Menschen, daß er ein möglicherweise verheiratetes Weib beschläft, als daß er seinen Nächsten öffentlich beschämt. — Woher (ergibt sich) uns (dies)? aus dem, was Rabh'a vortrug; denn Rabh'a (gest. 352 n. Chr.; Str.[5] S. 145) trug (folgendes) vor:
was (bedeutet), was geschrieben steht (Ps. 35, 15): „Aber bei meinem Sturz freuen sie sich und rotten sich zusammen [usw.]", „sie lästern ohne Aufhören (qar^{e}ʿu velʾo dāmmu)." (D. h.:) Es hat gesagt David vor dem Heiligen — gepriesen sei er —: Herr der Welt! offenbar und bekannt ist es vor dir, daß, wenn sie zerrissen hätten (haju m^{e}qar^{e}ʿim) mein Fleisch, mein Blut nicht (dāmi lʾo) zur Erde geflossen wäre. Ja sogar in der Stunde, wo sie sich beschäftigten mit dem Aussatz und den Bezeltungen (Lehren über Verunreinigung), sagten sie zu mir: David, wer ein verheiratetes Weib beschläft, womit (geschieht) dessen Tod? Und ich sagte zu ihnen: sein Tod geschieht durch Erdrosselung, aber er hat Anteil an der zukünftigen Welt. Aber wer seinen Nächsten öffentlich beschämt, hat nicht Anteil an der zukünftigen Welt. —
Und es hat gesagt Mar Zuṭr'a bar Ṭobija (um 400 n. Chr.; Str.[5] S. 148): es hat gesagt Rabh (gest. 247 n. Chr.; Str.[5] S. 136) — und andere sagten es (so): es hat gesagt Rabh Chan'a bar Bizn'a: es hat gesagt R. Simʿon der Fromme (um 300 vor Chr.; Str.[5] S. 117) — und andere sagten es (so): es hat gesagt R. Jochanan (um 250 n. Chr.; Str. 137) im Namen des R. Simʿon ben Jochai (um 130—160 n. Chr.; Str. 129):
Besser ist es für den Menschen, sich in den feurigen Schmelzofen zu werfen (d. h. verbrannt zu werden), als seinen Nächsten öffentlich zu beschämen. Woher (ergibt sich) uns (das)? von Tamar; denn es steht geschrieben (1. M. 38, 25): „Und sie wurde hinausgeführt (zur Verbrennung, vgl. V. 24), da schickte sie zu ihrem Schwiegervater" (, von dem sie schwanger war, was sie aber nicht verriet. Lieber ließ sie sich verbrennen). —
Es hat gesagt Rabh Chananja, der Sohn des Rabh ʿIdi:
Was (bedeutet), was geschrieben ist (3. M. 25, 17): „und ihr sollt nicht übervorteilen ein jeder seinen Volksgenossen (ʾeth ʿamitho)"? einen (ʿam), der bei dir (ist; šeʾittekha) betreffs der Tora und betreffs der Gebote, sollst du nicht übervorteilen.

120. ʿAbhoth II, 5:
Ein Ungebildeter ist nicht sündenscheu
und ein Unwissender (ʿam haʾareṣ) nicht fromm;
und der Schüchterne lernt nicht,
und der Aufbrausende lehrt nicht.

121. b. Sabbath 30b/31a (Goldschm. I, S. 387f.):
Es überlieferten unsere Meister:

120—128: zu dem Zürnen. 120: negative, indikativische Sprüche, zweizeilig parallel. Dies ein Wort Hillels (gest. 10 n. Chr). — 121: ein singularischer „Sei"-Spruch geht der Beispielerzählung voraus, positiv und negativ. Ähnlich Lc. 18, 1. 9. Man beachte den Erzählungsstil in wörtlichen Wiederholungen, vgl. ähnliche Art in der Korneliusgeschichte Apostelg. 10.

Stets sei der Mensch sanftmütig wie Hillel, aber nicht sei er aufbrausend wie Samm'ai.

Ein Ereignis betreffs zweier Leute, die mit einander wetteten. Sie sagten: jeder, der geht und den Hillel erzürnt, soll 400 Zuz davontragen. Da sagte der eine von ihnen: ich will ihn erzürnen. An jenem Tage war es Vorabend des Sabbats, und Hillel reinigte seinen Kopf. Da ging er hin und trat an die Tür seines Hauses. Er sagte: ist etwa Hillel da? ist etwa Hillel da? Er (d. h. Hillel) umhüllte sich und ging hinaus ihm entgegen. Er sagte zu ihm: mein Sohn, was willst du? Er sagte zu ihm: eine Frage habe ich zu fragen. Er sagte zu ihm: frage, mein Sohn. Da fragte er: weswegen sind die Köpfe der Babylonier rund? Da sagte er zu ihm: mein Sohn, eine große Frage hast du gefragt; (die Antwort lautet:) weil sie keine verständigen Hebammen haben. — Da ging er und wartete eine Stunde, (dann) kam er wieder und sagte: ist etwa Hillel da? ist etwa Hillel da? Er (d. h. Hillel) umhüllte sich und ging hinaus ihm entgegen. Er sagte zu ihm: mein Sohn, was willst du? Da sagte er zu ihm: ich habe eine Frage zu fragen. Da sagte er zu ihm: frage, mein Sohn. Da fragte er: weswegen sind die Augen der Palmyrenser zwinkernd (Goldschm.: tränend. Auf alle Fälle ist etwas Krankhaftes gemeint)? Da sagte er zu ihm: mein Sohn, eine große Frage hast du getan; (die Antwort lautet:) weil sie zwischen sandigen Gegenden wohnen. — Er ging und wartete eine Stunde, (dann) kam er wieder und sagte: ist etwa Hillel da? ist etwa Hillel da? Da umhüllte er (d. h. Hillel) sich und ging hinaus ihm entgegen. Er sagte zu ihm: mein Sohn, was willst du? Da sagte er zu ihm: eine Frage habe ich zu fragen. Da sagte er zu ihm: frage, mein Sohn. Da fragte er: warum sind die Füße der Afrikaner breit? Da sagte er zu ihm: mein Sohn, eine große Frage hast du gefragt; (die Antwort lautet:) weil sie zwischen Wassergräben wohnen. Da sagte er zu ihm: viele Fragen hätte ich (noch) zu fragen, aber ich fürchte mich, daß du etwa zürnst. Da umhüllte er sich und setzte sich vor ihn. Er sagte zu ihm: alle Fragen, die du zu fragen hast, frage. Da sagte er zu ihm: bist du der Hillel, den man Fürst (nasi') Israels nennt? Er sagte zu ihm: ja. Er sagte zu ihm: wenn du es bist, so mögen nicht viele sein wie du in Israel. Da sagte er zu ihm: mein Sohn, weswegen? Da sagte er zu ihm: weil ich durch dich 400 Zuz verloren habe. Da sagte er zu ihm: sei vorsichtig (wörtl.: gewarnt) betreffs deines Geistes; wert ist Hillel, daß du durch ihn 400 Zuz verlierst und (abermals) 400 Zuz, aber Hillel wird nicht aufbrausen.

122. 'Abhoth II, 10:

R. 'Eli'ezer (um 90 – 130 n. Chr.; Str. 123) sagt:
Es sei dir die Ehre deines Genossen so lieb wie die deinige;
und: sei nicht schnell zu zürnen;
und: bekehre dich einen Tag vor deinem Tode.

123. b. Sabbath 105b (Goldschm. I, 567):

Es wird ja überliefert:

122: Zusammenstellung dreier Sprüche, 2 „Sei"-Sprüche, singularisch, ein singularisch-imperativischer Spruch. Vgl. Jac. 1, 19. — 123: „Sei"-Spruch mit partizipial erweitertem, dreigliedrigem Subjekt.

R. Šim'on ben 'Ele'azar (um 150 n. Chr.; Str. 132) sagt im Namen des Chilph'a bar 'Agr'a, der (es) gesagt hat im Namen des Jochanan ben Nuri (um 130 n. Chr.; Str. 126):

Wer seine Kleider zerreißt in seinem Zorn und wer seine Geräte zerbricht in seinem Zorn und wer sein Geld zerstreut in seinem Zorn,

sei in deinen Augen wie ein Götzendiener; denn so ist die Kunst des bösen Triebes: heute sagt er zu ihm: tue so, bis er zu ihm sagt: treibe Götzendienst, und er geht hin und treibt ihn.

124. b. P^esachim 66b (Goldschm. II, 557):

Reš Laqiš (um 250 n. Chr.; Str. 138) hat gesagt:

Jeder Mensch, der zürnt: wenn er ein Gelehrter ist, so verläßt ihn seine Gelehrsamkeit; wenn er ein Prophet ist, so verläßt ihn seine Prophetengabe. „Wenn er ein Gelehrter ist, so verläßt ihn seine Gelehrsamkeit" (das lernt man) von Mose; denn es steht geschrieben (4. M. 31, 14): „Mose aber war zornig über die Hauptleute des Heeres usw.", und es steht geschrieben (4. M. 31, 21): „Und es sprach 'Ele'azar, der Priester, zu den Kriegsleuten, die in den Kampf gezogen waren: dies ist die Gesetzesbestimmung, die der Ewige Mose geboten hat, usw." Demnach war es dem Mose entschwunden. „Wenn er ein Prophet ist, so verläßt ihn seine Prophetengabe" (das lernt man) von Elisa; denn es steht geschrieben (2. K. 3, 14): „Wenn ich nicht auf Josaphat, den König von Juda, Rücksicht nähme, ich wollte auf dich nicht blicken, noch dich ansehen usw.", und es steht geschrieben (V. 15): „Und nun holt mir einen Saitenspieler, und es geschah, als der Saitenspieler spielte, da kam über ihn die Hand des Ewigen usw."

Es hat gesagt R. Mani ben Pațiš:

Jeder, der zürnt (von dem gilt:) auch wenn man ihm Größe zuerteilt hat vom Himmel, stürzt man ihn hinab. Woher (ergibt sich) uns (das)? (Antwort:) von 'Eli'abh; denn es ist gesagt (1. Sam. 17, 28): „Und es entbrannte der Zorn des 'Eli'abh gegen David, und er sprach: wozu bist du [denn] herabgekommen und wem hast du jene paar Schafe in der Steppe überlassen? Ich kenne deine Frechheit und deinen boshaften Sinn; ja, um den Krieg anzusehen, bist du herabgekommen." Und als Samuel ging, um ihn (d. h. den David) zu salben, steht über sie alle (d. h. die übrigen Brüder) geschrieben (1. Sam. 16, 8): „Auch diesen hat der Ewige nicht erwählt", und es steht geschrieben (V. 7): „Und es sprach der Ewige zu Samuel: blicke nicht auf sein Aussehen und nicht auf seinen hohen Wuchs; denn ich verachte ihn." Demnach hatte er ihn bis jetzt geliebt.

125. b. Sabbath 31a, Fortsetzung zu Nr. 121:

Es überlieferten unsere Meister:

Ein Ereignis betreffend einen Nichtjuden (goi), der vor Šamm'ai kam. Er

124: auch hier die Ablehnung des Zorns. – Mt. 5, 22 hat Syrsin den Zusatz εἰκῇ = grundlos. Schwerlich ist das das Ursprüngliche. Syrsin hat auch für συνέδριον hier k^enušt'a, d. h. Gemeinde, Synagoge, für μωρέ das dem hebr. šoțeh entsprechende Wort. Auch diese Varianten bieten schwerlich das Ursprüngliche. Jesus kennt freilich einen berechtigten Zorn, vgl. Lc. 21, 23, wo von dem Zorn Gottes die Rede ist, und Mc. 3, 5, wo es heißt: περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς, vgl. auch das ἐμβριμᾶσθαι (z. B. Joh. 11, 33. 38). Auch auf das Strafwunder Mc. 11, 11ff. sei verwiesen. Für das Zürnen der Rabbinen vgl. Nr. 125ff. – 125: ἐμβριμᾶσθαι übersetzt Delitzsch Mc. 1, 43; 9, 5; Mt. 9, 30 mit „ga'ar". Mc. 1, 43 ist besonders ähnlich. – „Tempelelle" größer

sagte zu ihm: wie viel Gesetzlehren habt ihr? Er sagte zu ihm: zwei (, nämlich:) die schriftliche und die mündliche Gesetzlehre. Da sagte er zu ihm: die schriftliche glaube ich dir, aber die mündliche glaube ich dir nicht; nimm mich in das Judentum auf unter der Bedingung, daß du mich die schriftliche Gesetzeslehre lehrst. Da fuhr er (d. h. Samm'ai) ihn an (gā'ar bo) und ließ ihn hinausgehen unter Verweis. — Er (d. h. der goi) kam vor Hillel. Er (d. h. Hillel) nahm ihn ins Judentum auf. Am ersten Tag sagte er ihm: 'Aleph, Beth, Gimel, Daleth. Am folgenden Tag sagte er (es) ihm umgekehrt vor (wörtl.: kehrte er es ihm um, nämlich: das Alphabet). Da sagte er (d. h. der goi) ihm: und siehe, gestern hast du mir nicht so gesagt. Da sagte er zu ihm: nein, (und doch) hast du dich auf mich (, der ich es dir doch mündlich sagte,) verlassen; so verlasse dich auf mich auch (überhaupt) in Bezug auf die mündliche (Lehre).

Wiederum ein Ereignis betreffend einen Nichtjuden (goi), der vor Samm'ai kam. Er sagte zu ihm: nimm mich ins Judentum auf unter der Bedingung, daß du mich die gesamte Gesetzeslehre lehrst, so lange ich auf einem Bein stehen kann. Da stieß er ihn mit der Tempelelle (6 Handbreiten groß), die (grade) in seiner Hand war, fort. — Er kam vor Hillel. Er (d. h. Hillel) nahm ihn ins Judentum auf. Er sagte zu ihm: was dir verhaßt ist, tue deinem Nächsten nicht; das ist die gesamte Gesetzeslehre, und das Andere ist ihre Auslegung. Geh, lerne.

Wiederum ein Ereignis betreffend einen Nichtjuden (goi), der hinter dem Lehrhaus vorüberging, und er hörte die Stimme eines Bibellehrers (sopher), der sagte (2. M. 28, 4): „Dies sind die Kleider, die sie machen sollen: Brustschild und 'Ephod (Schultergewand)." Er sagte: für wen (sind) diese? Er sagte zu ihm: für den Hohenpriester. Da sagte jener Nichtjude bei sich selbst: ich will hingehen und mich ins Judentum aufnehmen lassen, damit sie mich zum Hohenpriester einsetzen. — Er kam vor Samm'ai. Er sagte zu ihm: nimm mich ins Judentum auf unter der Bedingung, daß du mich zum Hohenpriester einsetzest. Da stieß er ihn hinaus mit der Tempelelle, die (grade) in seiner Hand war. — Er kam vor Hillel. Er (d. h. Hillel) nahm ihn ins Judentum auf. Er sagte zu ihm: stellt man etwa jemande[n] zum König auf, es sei denn, daß er die Verordnungen (τάξεις) des König[s]tums kennt? Geh, lerne die Verordnungen (τάξεις) des Königtums. D[a] ging er und las (die Schrift). Als er (an die Stelle) kam (4. M. 1, 51): „Und der Fremde (d. h. Nichtpriester), der herantritt (zum Tempeldienst) soll getötet werden", sagte er zu ihm (d. h. zu Hillel): über wen ist die Schriftstelle gesagt? Da sagte er (d. h. Hillel) zu ihm: sogar über Davi[d] den König Israels. Da bezog jener Proselyt (gēr) (folgenden) Schl[uß] a minori ad maius auf sich: wenn schon die Israeliten, die genannt werd[en] „Söhne Gottes" (wörtl.: des Ortes), und aus der Liebe heraus, mit d[er] er sie liebt, nannte er sie (2. M. 4, 22): „Mein erstgeborener Sohn Israe[l]" — wenn schon über sie geschrieben steht (4. M. 1, 51): „Und der Frem[de] (d. h. Nichtpriester), der naht (zum Tempeldienst), soll getötet werden", [...] wie viel mehr (gilt das dann von einem) geringen Proselyten (gēr), d[...]

als die Elle sonst, damit der Tempel nicht zu kurz kam. Vgl. Kel. 9. 17, 10. M[...] übersetzt auch: Bauelle, Samm'ai war Bauunternehmer. — Vgl. Mt. 7, 12 zu: „w[as] dir verhaßt ist . . .", Mt. 23, 37 zu „Flügel der Schekhina".

mit seinem Stabe und mit seinem Ranzen gekommen ist! — Da kam er (wieder) vor Samm'ai. Er sagte zu ihm: bin ich etwa würdig, um Hoherpriester zu sein? steht nicht geschrieben in der Tora (4. M. 1, 51): „und der Fremde, der sich naht, soll getötet werden"? — Da(nn) kam er vor Hillel. Er sagte zu ihm: Sanftmütiger Hillel, mögen dir ruhen Segnungen auf deinem Haupte, weil du mich herangebracht hast unter die Flügel der Sekhina (d. h. Gottes). — Nach Tagen kamen die drei (, von denen erzählt worden ist, die 3 Proselyten) an einem Orte zusammen. Sie sagten: das Aufbrausen des Samm'ai wollte uns fortstoßen aus der Welt, die Sanftmut Hillels hat uns unter die Flügel der Sekhina gebracht.

126. b. Sabbath 33b/34a (Goldschm. I, 396f.): Und warum nannte man ihn (d. h. den R. J^ehuda b^erabbi 'Ilai, um 130—160 n. Chr.; Str. 129) „das Haupt der Redner an allen Orten"? (Antwort:) Es saß nämlich R. J^ehuda und R. Jose (um 150 n. Chr.; Str. 129) und R. Sim'on, und es saß J^ehuda, der Proselytensohn, bei ihnen. Da hob an R. J^ehuda und sagte: wie schön sind die Werke dieser Nation! (d. h. der Römer). Sie haben Straßen angelegt, sie haben Brücken angelegt, sie haben Bäder angelegt. R. Jose schwieg. R. Sim'on ben Joch'ai hob an (n^e'enah) und sagte: alles, was sie angelegt haben, haben sie nur angelegt zu ihrem eigenen Bedarf: sie haben Straßen angelegt, um in ihnen Huren wohnen zu lassen; Bäder, um sich selbst darin zu vergnügen; Brücken, um von ihnen Zoll zu erheben. — Da ging J^ehuda, der Proselytensohn, und erzählte ihre Worte, und sie kamen der Regierung zu Ohren. Sie sagten: J^ehuda, der (die römische Herrschaft) erhoben hat, soll erhoben werden; Jose, der geschwiegen hat, soll nach Sepphoris in die Verbannung gehen; Sim'on, der geschmäht hat, soll getötet werden. — Da ging er (d. h. Sim'on ben Jochai) und sein Sohn ('El'azar, um 200 n. Chr.; Str. 131), (und) sie verbargen sich im Lehrhause. An jedem Tage brachte ihnen seine Frau Brot und einen Krug mit Wasser, und sie speisten (wörtl.: umwickelten, nach Levy: um eine Mahlzeit ohne Händewaschen abhalten zu dürfen, umwickelte man sich die Hände mit einer Serviette). — Als das Edikt drückend wurde, sagte er (d. h. Sim'on ben Joch'ai) zu seinem Sohne: die Gesinnung der Frauen ist leichtsinnig; vielleicht quält man sie (d. h. die Frau), und sie (d. h. die Frau) verrät uns. Da gingen sie und verbargen sich in einer Höhle. Da ereignete sich ein Wunder: es wurde für sie ein Johannisbrotbaum und eine Wasserquelle geschaffen. Und sie zogen ihre Kleider aus und saßen bis an den Hals im Sande. Den ganzen Tag studierten sie. Zur Zeit des Gebetes kleideten sie sich an, bedeckten sich und beteten, und dann zogen sie ihre Kleider wieder aus, damit sie nicht abgenutzt würden. — Sie saßen 12 Jahre in der Höhle Da kam Elias und stellte sich an den Eingang der Höhle. Er sagte: wer verkündet dem Sohne Joch'ais, daß der Kaiser gestorben und seine Edikte nichtig sind? — Da gingen sie heraus. Sie sahen die Leute pflügen und säen. Er (d. h. Sim'on ben Joch'ai) sagte: sie lassen das ewige Leben und beschäftigen sich mit dem Leben der Stunde. Jeder Ort, auf den

126: hier spiegelt sich die hadrianische Verfolgungszeit. Strafwunder werden erwähnt, ebenso ein Wunder zur Errettung der Rabbinen.

[redacted]

sie ihre Augen richteten, wurde sofort verbrannt. Da ging her eine Himmelsstimme (bath qol) und sagte zu ihnen: um meine Welt zerstören, seid ihr ausgegangen? kehret zu eurer Höhle zurück. — kehrten zurück, gingen, setzten sich (in der Höhle) 12 Monate, ein Ja Sie sagten: das Gericht (mišpat) der Frevler im gehinnom (beträ 12 Monate. Da ging heraus eine Himmelsstimme (bath qol) und spra geht heraus aus eurer Höhle. — Sie verließen (die Höhle). Überall, R. ʼElʻazar schlug, heilte R. Simʻon. Er (d. h. Simʻon) sagte zu ih mein Sohn, genug ist für die Welt ich und du. — Gegen Abend des Freit sahen sie einen (wörtl.: jenen) Greis, der zwei Myrthensträuße hielt u in der Dämmerung (eilig) lief. Sie sagten zu ihm: wozu (sollen) dir di (dienen)? Er sagte zu ihnen: zur Ehre des Sabbats. (Darauf sie:) u du hast doch (dafür) an einem genug. (Da sagte er:) einer entsprech „gedenke" (2. M. 20, 8, nämlich: des Sabbats) und einer entsprech „beobachte" (5. M. 5, 12, nämlich: den Sabbat). Da sagte er (d. h. Simʻ zu seinem Sohne: sieh, wie beliebt die Gebote für Israel sind! Da ruhigten sie sich. — Es hörte (von ihnen) R. Pinʻchas ben Jaʼir (200; Str. 131), sein Schwiegersohn (Asket, in Lydda). Er ging her ihm entgegen. Er führte ihn ins Badehaus. Er reinigte ihm sei Körper (wörtl.: sein Fleisch); denn es waren Ritzen (oder: Spalten) seinem Körper. Er weinte, und die Tränen seiner Augen fielen he und verursachten ihm (d. h. dem Simʻon) Schmerz (wörtl.: veranlaßten zum Schreien). Er sagte zu ihm: wehe mir, daß ich dich so sehe! sagte zu ihm: Heil dir, daß du mich so siehst; denn, wenn du mich n so (d. h. mit diesen Wunden) gesehen hättest, hättest du mich nicht so (d mit solcher Gelehrsamkeit) erfunden. Nämlich anfangs (oder: früher), w R. Simʻon ben Jochʼai eine Frage stellte, so widerlegte sie ihm R. Pinʻch ben Jaʼir mit 12 Widerlegungen; am Ende (oder: schließlich aber), w R. Pinʻchas ben Jaʼir eine Frage stellte, so widerlegte sie ihm R. Sim ben Jochʼai mit 24 Widerlegungen. — Er (d. h. Simʻon ben Jochʼai) sa (darauf): da mir ein Wunder geschehen ist, will ich gehen (und) etw einrichten (tiqqen); denn es steht geschrieben (1. M. 33, 18): „Und es k Jaqob wohlbehalten" — und es hat gesagt Rabh (gest. 247; Str. 13 wohlbehalten an seinem Leibe, wohlbehalten an seinem Vermögen, wo behalten an seiner Gesetzkunde — „und er lagerte sich (wajjichan, u die Rabbinen im Midrasch mit „chen" = Gnade zusammenbringen) öst von der Stadt" — es hat gesagt Rabh:

er richtete ihnen Münzen ein. Und Sʻmuʻel (gest. 254; Str. 137) hat sagt: Straßen richtete er ihnen ein. Und R. Jochanan (gest. 279; S 137) hat gesagt: Bäder richtete er ihnen ein.

Er (d. h. Simʻon) sagte: gibt es (auch für mich, nachdem ich wohlbehal aus der Höhle zurückgekehrt bin) etwas, das einzurichten (oder: in Ordn zu bringen) gewünscht wird? Sie sagten zu ihm: es gibt einen Ort, dem ein Zweifel der Unreinheit haftet, und es ist für die Priester un genehm, einen Umweg machen zu müssen. Er (d. h. Simʻon) sagte: jemand vorhanden, der weiß, daß hier der Zustand der Reinheit gewe ist? Da sagte zu ihm ein (wörtl.: jener) Greis: hier schnitt Ben Zakk (um 70 n. Chr.; Str. 121) Feigbohnen (, die) Hebe (d. h. den Priest

gehörig, heilig, rein) (waren). Da tat er (d. h. Šim'on) auch so; überall, wo er (jener Ort) hart war, erklärte er ihn für rein, und überall, wo er weich (oder: lose) war, bezeichnete er ihn (durch Kalkaufguß als unrein, vgl. Mt. 23, 27). Es sagte jener Greis: Ben Joch'ai hat eine Gräberstätte für rein erklärt. Er (d. h. Šim'on) sagte zu ihm: wenn du nicht mit uns (d. h. hier bei uns) gewesen wärest, und auch wenn du mit uns gewesen wärest und nicht mit uns übereingestimmt hättest, so hättest du (jetzt) schön (d. h. richtig) gesagt; nun aber, wo du mit uns gewesen bist und mit uns übereingestimmt hast, so sollte man sagen: die Huren putzen einander, um so mehr (sollten) die Weisenschüler (einander nicht Verlegenheiten bereiten, sondern in Gegenwart anderer für einander eintreten)! Da richtete er sein Auge auf ihn, und er (d. h. jener Greis) starb. — Er ging hinaus auf die Straße, er sah den J^ehuda, den Proselytensohn. Er sagte: dieser ist noch in der Welt?! Da richtete er auf ihn sein Auge und machte ihn zum Knochenhaufen.

127. b. Babh'a m^eṣi''a 59b (Goldschm. VI, 680), hier wird erzählt, wie man R. 'Eli'ezer ben Hyrqanos (um 90—130 n. Chr.; Str. 123) bannte und R. 'Aqibh'a ihm das mitzuteilen hatte. Dann wird gesagt:

es ward geschlagen die Welt ein Drittel an den Oliven und ein Drittel am Weizen und ein Drittel an der Gerste (als Strafe für die Uneinigkeit der Rabbinen).

Es heißt dann:

Es wird überliefert:

Ein großes Wehklagen war an jenem Tage; denn an jedem Orte, auf den R. 'Eli'ezer seine Augen richtete, entstand ein Brand.

128. b. Babh'a qamm'a 117a (Goldschm. VI, 442ff.):

Ein Mann (wörtl.: jener Mann), der das Stroh seines Nächsten (einem Räuber) zeigen wollte, kam vor Rabh (gest. 247 n. Chr.; Str. 136). Er sagte zu ihm: du darfst (es) unter keinen Umständen zeigen. Da sagte er zu ihm: unter allen Umständen zeige ich (es). Es saß Rabh Kahan'a (um 250 n. Chr.; Str. 138) vor Rabh. Er brach ihm das Genick (wörtl.: er riß von ihm seine Kehle los). Da rezitierte Rabh über ihn (die Stelle Jes. 51, 20): „Deine Söhne (o Jerusalem) lagen ohnmächtig da an allen Straßenecken wie die Antilope im Netz" (d. h.:) wie die Antilope, wenn sie ins Netz gefallen ist, kein Erbarmen findet, so auch das Vermögen der Israeliten, wenn es in die Hand des Nichtjuden (goi) fällt, findet kein Erbarmen. Da sagte zu ihm Rabh: Kahana, bisher waren (d. h. herrschten) 'die Griechen', die es nicht genau nahmen mit dem Blutvergießen; und jetzt sind vorhanden (d. h. hier: herrschen) 'die Perser' (d. h. das neupersische Reich der Sassaniden), die es genau nehmen mit dem Blutvergießen und sagen: Tod! Tod! (Daher:) mache dich auf, gehe nach dem Lande Israel (von Babylonien) und nimm auf dich (als Strafe), daß du den Rabbi Jochanan (um 250 n. Chr.; Str. 137) 7 Jahre nicht fragst. — Er ging (und) traf den Reš Laqiš (um

---

127: vgl. Offbg. Joh. 8, 6ff. — Uneinigkeit, Zorn richtet die Welt zugrunde. — 128: hier auch eine Totenerweckung! — Der Text ist lehrreich für das Verhältnis der bab. zu den paläst. Rabbinen, außerdem für ihre Lage gegenüber der nichtjüd. Obrigkeit, die hier wohl requirieren will. — „Tod! Tod!": mardēn, pers. = Todesstrafe.

[redacted]

250 n. Chr.; Str. 138), der saß und den am Tage gehaltenen Vortrag (des R. Jochanan) den Meistern (rabbanan) abschließend wiederholte. Er sagte zu ihnen: wo ist Reš Laqiš? Sie sagten zu ihm: wozu? Er sagte zu ihnen: dies ist eine Frage, und dies ist eine Frage; dies ist eine Widerlegung, und dies ist eine Widerlegung. Sie sagten (es) zu Reš Laqiš. — Da ging Reš Laqiš (und) sagte zu R. Jochanan: ein Löwe ist von Babel heraufgekommen, um den Meister genau zu beobachten in dem morgenlichen Lehrvortrag. — Am folgenden Tage setzten sie ihn in die vorderste Reihe vor R. Jochanan. Er (d. h. R. Jochanan) sagte eine Lehre (oder: Tradition, etwas Gehörtes), aber er fragte nicht; eine (zweite) Lehre, aber er fragte nicht. Da ließ er ihn hinabsteigen nach hinten 7 Reihen, bis er ihn in die letzte Reihe setzte. Es sagte R. Jochanan zu R. Šimʿon ben Laqiš: der Löwe, von dem du gesprochen hat, ist ein Fuchs geworden. Er (d. h. Kahana) sagte: es möge (Gottes) Wille sein, daß diese 7 Reihen der Tausch sind für die 7 Jahre, von denen mir Rabh gesprochen hat. (Dann) stand er auf auf seine Füße (und) sagte zu ihm (d. h. zu R. Jochanan): es fange der Meister von vorne an. Da sagte er (d. h. Jochanan) eine Lehre, und er (d. h. Kahana) fragte. Da ließ er ihn sich setzen in die vorderste Reihe. Er (d. h. Jochanan) sagte eine (andere) Lehre, und er (d. h. Kahana) fragte. R. Jochanan saß auf 7 Polstern (oder: Teppichen). Man zog ein Polster unter ihm weg. Er sagte eine (andere) Lehre, und er fragte ihn, bis sie alle Polster unter ihm weggezogen hatten, so daß er auf der Erde saß. R. Jochanan war ein alter Mann, und seine Augenlider hingen herab. Er sagte zu ihnen: hebet mir meine Augen, damit ich ihn sehe. Da hoben sie (sie) ihm mit einem silbernen Schminkstift. Er sah, daß seine Lippen getrennt waren(, so daß es aussah, als ob Kahana über Jochanan lachte). Er (d. h. Jochanan) meinte, er lache tatsächlich über ihn. Da schwand sein (d. h. des Joch.) Sinn, und er (d. h. Kahana) starb. — Am folgenden Tage sagte R. Jochanan zu den Meistern: ihr habt gesehen, wie der Babylonier gehandelt hat. Sie sagten zu ihm: das ist so seine Art. — Da ging er (d. h. Jochanan) hin zur (Grabes-)Höhle. Er sah, daß sie [117b] eine Schlange umringelte. Er sagte zu ihr: Schlange, Schlange, öffne deinen Mund, daß der Rabh hineingehe zum Schüler, aber sie öffnete (ihn) nicht. (Dann sagte er:) daß der Genosse hineingehe zum Genossen; aber sie öffnete (ihn) nicht. (Darauf sagte er:) daß der Schüler hineingehe zum Rabh, da öffnete sie (ihn) für ihn (d. h. verließ den Eingang, vor dem sie zusammengeringelt gelegen hatte). Da bat er um (Gottes) Erbarmen und weckte ihn auf (wörtl.: ließ ihn aufstehen, nämlich: von den Toten). Er sagte zu ihm: wenn ich gewußt hätte, daß so die Art des Meisters (mar) ist, wäre mein Sinn nicht geschwunden. Jetzt möge der Meister (mar) zu uns kommen. Er (d. h. Kahana) sagte zu ihm: wenn du Barmherzigkeit erbitten könntest, daß ich nicht abermals sterbe, so würde ich gehen; und wenn nicht, so werde ich nicht gehen; da ja die Stunde vorüber ist, ist sie vorüber. Er (d. h. Jochanan) erweckte ihn, ließ ihn auferstehen, fragte ihn alles Zweifelhafte, was er hatte, und er (d. h. Kahana) erklärte es (wörtl.: sie [Plur.]) ihm. Das ist, was R. Jochanan sagte: euch gehört sie (nämlich: die Tora), sagte man; ihnen (aber, d. h. den Babyloniern) gehört sie (d. h. die Tora, tatsächlich).

129. b. Brakhoth 57b (Goldschm. I, 211):
5 (Dinge sind) ein Sechzigstel. Folgende sind es: das Feuer, der Honig und der Sabbat und der Schlaf und der Traum. – Das Feuer (ist) ein Sechzigstel mit Bezug auf (das Feuer) des gehinnom; der Honig (ist) ein Sechzigstel mit Bezug auf das Manna (und dessen Süßigkeit); der Sabbat (ist) ein Sechzigstel mit Bezug auf (die Seligkeit, d. h.) die zukünftige Welt; der Schlaf (ist) ein Sechzigstel mit Bezug auf den Tod; der Traum (ist) ein Sechzigstel mit Bezug auf die Prophetie.

130. Brešith rabba Par. 10, gegen Ende (Wünsche I, S. 44):
Der König Ptolemäus fragte die Ältesten in Rom: in wieviel Tagen schuf der Heilige – gepriesen sei er – seine Welt? Sie sagten zu ihm: in 6 Tagen. Er sagte zu ihnen: und von jener Stunde an wird das gehinnom geheizt für die Bösewichter. Wehe der Welt wegen seiner Gerichte!

131. b. R'oš haššana 16b/17a (Goldschm. III, 332f.):
Es wird überliefert:
Die Sammaiiten sagen: die 3 Klassen (von Menschen) in Bezug auf den Gerichtstag sind folgende: die eine (die) der völlig Gerechten und eine (die) der völlig Frevelhaften und eine (die) der Mittelmäßigen. — Die völlig Gerechten werden aufgeschrieben und besiegelt auf der Stelle zum ewigen Leben; die völlig Frevelhaften werden aufgeschrieben und besiegelt auf der Stelle zum gehinnom;
denn es ist gesagt (Dan. 12, 2): „und viele von denen, die im Erdenstaub schlafen, werden erwachen: die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schmach, zu ewigem Abscheu."
– Die Mittelmäßigen gehen hinab zum gehinnom (fol. 17a) und heulen und steigen (wieder) herauf;
denn es ist gesagt (Sach. 13, 9): „und ich bringe den dritten Teil ins Feuer, und ich schmelze sie, wie man Silber schmelzt, und ich läutre sie, wie man Gold läutert. Er wird meinen Namen anrufen, und ich werde ihn erhören." Und über sie sagt Hanna (1. Sam. 2, 6): „Der Ewige tötet und macht lebendig, führt in die Unterwelt hinab und wieder herauf."

132. b. Babh'a bathr'a 79a (Goldschm. VI, 1152) sagt Rabh Dimi (um 300 n. Chr.; Str. 145) im Namen des R. Jonathan (um 230 n. Chr.; Str. 135):
Jeder, der sich trennt von den Worten der Tora, fällt in das gehinnom; denn es ist gesagt (Prov. 21, 16): „Ein Mensch, der von dem Wege der Klugheit abirrt, wird in der Versammlung der Schatten ruhen."

133. Psachim III, 7. 8:
7. Wer hingeht (am Vormittag des 14. Nisan), sein Passa(lamm) zu schlachten, oder seinen Sohn zu beschneiden, oder die Verlobungsmahlzeit im Hause seines Schwiegervaters zu essen,

---

129: Vgl. Mt. 5, 22: γέεννα τοῦ πυρός. – 131: Vgl. mein Rosch haschanah (Gießener Mischna II, 8, S. 44). – „auf der Stelle" vgl. Lk. 23, 43: „heute wirst du mit mir im Paradiese sein." – 132: „jeder" mit Partizipium, Partizipialspruch. – Mt. 5, 22 „Bruder": vgl. 3. M. 19, 11–18. Jesus redet zu Juden. – Ein ähnliches Wort wie das Wort Jesu Mt. 5, 22, charakteristisch von Jesu Denkart verschieden, sagt Hillel, Abhoth I, 13: „Wer nicht lernt, ist des Todes schuldig." – 133: Mt. 5, 23. 24. Der Form nach ist die Mischnastelle dem Wort Jesu sehr ähnlich, dem Inhalt aber zeigt bei Jesus das sittlich-religiöse Denken als das allem Kultischen Übergeordnete, bei den Rabbinen grade die Betonung des Kultisch-Juristischen. Syrjin

und sich erinnert, daß er Gesäuertes im Hause hat,
muß, wenn er umkehren und (es) fortschaffen und (dann noch rechtzeitig) zu seiner Gebotserfüllung umkehren kann, umkehren und (es) fortschaffen;
wenn aber nicht, so muß er (es) in seinem Herzen für nichtig (d. h. nicht ihm gehörig) erklären. —
(Wer hingeht, um einen Juden) zu erretten von der Hand einer Räuberbande, oder aus der Hand eines Flusses, oder aus der Hand einer Feuersbrunst, oder aus der Hand eines Trümmerhaufens,
so muß er (es, d. h. das Gesäuerte) in seinem Herzen für nichtig erklären.
Aber (wer hingeht), um den selbstgewählten Sabbatsitz einzunehmen, muß sofort umkehren. —
Und desgleichen (ist zu beachten): wer aus Jerusalem herausgegangen ist
und sich erinnert, daß er bei sich heiliges Fleisch hat(, das man nur innerhalb Jerusalems verzehren darf. Außerhalb muß es verbrannt werden):
wenn er an Sophim vorüber ist, muß er es an Ort und Stelle verbrennen;
wenn aber nicht, so muß er umkehren und es verbrennen angesichts der Bira (d. h. der Burg, des Tempels) mit Holzstücken des (Altar-) Holzstoßes.
Und bis zu wieviel muß man umkehren? R. Me'ir (um 130 n. Chr.; Str. 128) sagt: dieses und jenes (d. h. Gesäuertes und heiliges Fleisch) bei Olivengröße. R. Jehuda (um 200 n. Chr.; Str. 133) sagt: dieses und jenes bei Eigröße. (Andere) Gelehrte aber sagen: Heiliges Fleisch bei Olivengröße und Gesäuertes bei Eigröße.

134. Jom'a VIII, 9:

Wer da sagt: ich will sündigen und mich (dann) bekehren, ich will sündigen und mich (dann) bekehren, so vergönnt man ihm nicht (wörtl.: man gibt nicht Gelegenheit in seine Hand), Buße (t^{e}šuba) zu tun.
(Wer da sagt:) ich will sündigen, und der Versöhnungstag sühnt (m^{e}kapper) (das dann), so sühnt der Versöhnungstag nicht.
Übertretungen ('abhēroth), die zwischen dem Menschen und Gott (wörtl.: dem Ort) (vorgefallen sind), sühnt der Versöhnungstag. — Übertretungen, die zwischen dem Menschen und seinem Genossen (chabhēr) (vorgefallen sind), sühnt der Versöhnungstag nicht, bis er seinen Nächsten besänftigt (sein Wohlgefallen hervorgebracht) hat.

135. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. II:

Sei zitternd und freudig allen Torageboten gegenüber.

---

hat „auf dem Altar" statt „vor dem Altar", was das Wort Jesu verschärft. — „Sabbatsitz": von da aus darf man dann nach jeder Richtung 2000 Ellen gehen. Strack-Bill. S. 283: „um seinen Sabbatsitz für freiwillige Zwecke zu bestimmen." — 134: man sieht, daß das Ethische dem Kultischen gegenüber auch den Rabbinen nicht gleichgiltig war. Jesu Wort ist allgemeiner, er denkt nicht an den Versöhnungstag, sondern wohl an private, freiwillige Opfer (qorban jachid, im Unterschied vom Gemeindeopfer, qorban ṣibbur). δῶρον kann qorban, auch minchah, d. h. Speiseopfer, sein. θυσιαστήριον ist = mizb^{e}ach. Jesus denkt wohl an den kupfernen Brandopferaltar, den „äußeren Altar" (Zeb. V, 1 ff.) im Vorhof des Tempels, auf dem man die Schlacht- und Mehlopfer darbrachte. Der „innere Altar" ist der goldene Räucheraltar, auf dem die Blutsprengungen einiger vorzüglicher Opfer stattfanden und das Räucheropfer geopfert wurde. Er diente vor allem zur Darbringung des täglichen Morgen- und Abend-Rauchopfers und des Sündopfers am Versöhnungstag. προσφέρειν = hiqrib. — Mt. 5, 23. 24 war wohl ursprünglich ein Einzelspruch. — 135—140: „Sei"-Sprüche zu Mt. 5, 25. 26, und zwar singularische.

136. Ebenda Kap. III:
Sei vorsichtig betreffs des Heiligen (5. M. 26, 3 = der Zehnte, der vor der Ablieferung an die Priester usw. eine Zeitlang im Hause lag),
sowohl betreffs seines Gebens,
als betreffs seines Essens (5. M. 26, 14).

137. Ebenda Kap. III:
Sei demütig (oder: gedrückt) und liebenswürdig (oder: geliebt), zu antworten deinen Bekannten,
und bescheiden (wörtl.: niedrigen Geistes) vor allen Menschen, und zwar gegenüber den Leuten deines Hauses mehr als allen gegenüber,
und, wenn du murrst und streitest mit deinem Hause (d. h. deinen Hausgenossen), so (kommst) du schließlich in das gehinnom.

138. Derekh 'ereș zoț'a Kap. IX:
Sei liebend (d. h. liebe) den, der dich zurechtweist,
damit du Weisheit zu deiner Weisheit hinzufügst;
und: hasse den, der dich lobt,
damit du dich nicht verminderst (weniger wirst) in deiner Weisheit.

139. Ebenda:
Und: es sei dein Haus weit geöffnet,
damit nicht deine Nahrung weniger werde;
und: achte auf die Tore deines Hauses,
daß sie nicht geschlossen sind in der Stunde, wo du zu Tische liegst beim Essen und beim Trinken,
weil man (d. h. Gott) 'dich' sonst bringt in die Hände der Armut;
und: sei fröhlich über Züchtigungen, die über dich kommen,
weil sie dich erretten vom Gericht des gehinnom;
und: achte auf die Ehre deines Weibes,
damit sie nicht sei wie eine Kinderlose;
und: freue dich über deinen Tisch in der Stunde, wo die Hungrigen kommen und von ihm genießen,
damit du lange lebest in dieser Welt und in der zukünftigen Welt;
und: freue dich über die Gabe, die du gibst aus deinem Hause heraus,
damit von dir gestillt werde der Zorn;
denn es ist gesagt (Prov. 21, 44):
„Und Gabe im Verborgenen stillt Zorn."

140. Derekh 'ereș zoț'a Kap. III:

137: „antworten" oder: widerlegen, entgegnen. Prov. 15, 1. Hier haben wir auch die Androhung, wie sie Jesus dem Imperativ hinzufügt. — Vgl. Nr. 9. — 138: hier die begründende Bekräftigung des Imperativs durch einen Finalsatz (positiv und negativ), wie Jesus Mt. 5, 25 einen negativen Finalsatz hinzufügt. V. 26 fügt er eine drohende futurische Aussage hinzu, vgl. Nr. 137 Ende. — 139: wieder finale Bekräftigungen. — Vgl. zum Inhalt das Gleichnis vom reichen Mann u. armen Lazarus, zu der „Gabe im Verborgenen" Mt. 6, 3ff., zur „Freude über Züchtigungen" Jak. 1, 2 ff. — 140: hier wird auf gute Folgen hingewiesen. Folge- und Finalsatz können wechseln nach dem vorausgehenden Imperativ, wie Mt. 5, 25. 26. — Mt. 5, 25: φυλακή: es ist wohl an Schuldhaft gedacht; Delitzsch: beth hakkaebae, sonst ist kipha = gewölbtes Gebäude geläufig. κοδράντης: in der rabb. Literatur als „qadriunțas" begegnend. Nach jer. Qidd. I, 58d = 2 Peruța's = 1 Pfennig. Lk. 12, 59 hat λεπτόν und für Gerichtsdiener πράκτωρ. Bei Lk. haben wir griech.-röm. Milieu (vgl. auch ἄρχων), bei Mt. palästinensisches. — Luther schiebt V. 25 „dermaleinst" ein. Er denkt an Gott,

Sei klein in deinen eigenen Augen,
dich freuend an deinem Anteil,
und schön in deiner Geringheit,
so wird dein Anteil gesegnet sein für ewig,
das Auge gut (d. h. nicht neidisch) und die Seele gesättigt.

2. Jesus und die Ehe.

141. M'khilt'a, Par. Jethro, Abschn. 8 (Winter-Wünsche S. 219): „Du sollst nicht ehebrechen" (2. M. 20, 14 l'o tin'aph, LXX: οὐ μοιχεύσεις) im Hinblick worauf (d. h. auf welche andere Stelle) ist das gesagt? (Antwort:) dem entsprechend, daß er (d. h. die Schrift) sagt (3. M. 20, 10): „Getötet, ja getötet soll werden der Ehebrecher und die Ehebrecherin." Die Strafe (des Ehebruchs) hören wir (hier), die Verwarnung (, die ebenfalls vorhanden sein muß,) hören wir nicht. Die Lehre (hierüber liegt darin,) daß er sagt (2. M. 20, 14): „Du sollst nicht ehebrechen." (Hier liegt also die Verwarnung vor.)

142. Siphr'a zu 3. M. 20, 10 („Und ein Mann, der Ehebruch treibt in Bezug auf das Weib eines Mannes [jin'aph 'eth 'ešeth 'iš, LXX μοιχεύσηται γυναῖκα ἀνδρός], der Ehebruch treibt in Bezug auf das Weib seines Nächsten: [so gilt:] getötet, ja getötet soll werden der Ehebrecher und die Ehebrecherin" [LXX: ὁ μοιχεύων καὶ ἡ μοιχευομένη, hebr. hannō'ēph w^e-hannō'epheth]) lautet:
„Und ein Mann" (das ist gesagt,) um auszuschließen den Minderjährigen,
„der Ehebruch treibt in Bezug auf das Weib eines Mannes" (das ist gesagt,) um auszuschließen das Weib eines Minderjährigen,
„der Ehebruch treibt in Bezug auf das Weib seines Nächsten" (das ist gesagt,) um auszuschließen das Weib der anderen (d. h. der Nichtjuden).
„getötet, ja getötet soll werden" durch Erdrosselung. Du sagst: durch Erdrosselung; oder aber: durch eine von allen Todesarten, die in der Tora (erwähnt sind), sagst du. (Aber:) geh und siehe: betreffs jeder Todesart ohne nähere Bezeichnung in der Tora bist du nicht berechtigt, sie herbeizuziehen, um dabei zu erschweren, vielmehr, um dabei zu erleichtern — Worte des R. Jošijja (um 130–160 n. Chr.; Str. 128). R. Jonathan (um 130–160 n. Chr.; Str. 128) sagt: (die Erdrosselung ist gemeint) nicht, weil sie leicht(e Todesart ist), vielmehr, weil sie ohne nähere Bezeichnung gesagt ist (d. h. wo in der Tora lediglich von Todesstrafe die Rede ist, ist jedesmal Erdrosselung gemeint). — Und jede Todesart, von der (ohne nähere Bezeichnung im Gesetz) gesagt ist, ist Tod durch Menschenhände. Wie verhält es sich mit der Todesart, von der gesagt ist: durch die Hände des Himmels? (Antwort:) Es ist eine Todesart, bei der keine (äußere) Spur ist (d. h. keine äußere Verwundung u. Ähnl.). (Folglich:) auch die Todesart, von der gesagt ist: durch Menschenhände, (ist) eine

---

den Teufel und Eschatologisches. — 141: Mt. 5, 27 wird 2. M. 20, 14 wörtlich zitiert. — 142: Vgl. b. Sanh. 52 b (Goldschm. VII, 224 f., Ugolinus, Thes. zu Siphra, Sp. 884. — 3. M. 20, 10 wird hier rein juristisch ausgedeutet und der strenge Begriff des Ehebruches juristisch für den Juden fixiert. Außerdem wird die Strafe fixiert. „jin'aph" gibt LXX 3. M. 20, 10 mit μοιχεύσηται, „tin'aph" 2. M. 20, 14 mit μοιχεύσεις. Mt. 5, 27. 28 steht beide Male das Aktivum, Mt. 19, 9 μοιχᾶσθαι.

Todesart, bei der keine (äußere) Spur ist (also: Erdrosselung). — Von hier aus hat man gesagt: das Verfahren bei denen, die erdrosselt werden(, ist folgendes): man versenkt ihn in Mist bis an seine Kniee, und man legt ein hartes Tuch (sudarium) in ein weiches und wickelt (es) um seinen Hals. Der eine zieht zu sich hin und der andere zieht zu sich hin, bis seine Seele herausgeht (vgl. Sanh. a. a. O. in der Mischna).

„Du sollst nicht ehebrechen" (d. h.:) sowohl der Mann als das Weib.

143. M'khilt'a, Jethro (bachodeš), 8. Abschn. zu 2. M. 20, 17 (Winter-Wünsche S. 221):

„Du sollst nicht begehren (das Weib deines Nächsten, 2. M. 20, 17 und 5. M. 5, 18)." Rabbi (um 200 n. Chr.; Str. 133) sagt: eine Schrift(stelle) (2. M. 20, 17) sagt: „Du sollst nicht begehren", und eine Schrift(stelle) (5. M. 5, 18) sagt: „Du sollst dich nicht gelüsten lassen (des Hauses deines Nächsten)." Wie lassen sich diese zwei Schriftstellen aufrecht erhalten? (Antwort:) siehe, diese (5. M. 5, 18) ist eine Verwarnung für den, der hinterlistig hinter dem Ehebrecher einhergeht(, um ihm zum Ehebruch zu helfen und dann des Ehebrechers Haus an sich zu bringen).

144. Ebenda:

„Du sollst nicht begehren" man könnte (irrtümlicherweise) meinen: auch wenn er (nur) mit dem Worte begehrt. Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt (5. M. 7, 25): „Du sollst nicht begehren das Silber und das Gold auf ihnen (d. h. den Götzenbildern), so daß du es dir nimmst" (daraus folgt:) wie es dort (d. h. 5. M. 7, 25, nur so gemeint ist: er wird schuldig,) wenn er eine Tat tut, so auch hier (d. h. 2. M. 20, 17: er wird nur schuldig,) wenn er eine Tat tut.

145. Traktat Kalla:

Jeder, der sich ein Weib mit Absicht (oder: begehrlich) betrachtet, (ist) wie wenn er sie begattet hätte. —

Von hier aus haben die Weisen gesagt:

jeder, der den kleinen Finger eines Weibes berührt, (ist), wie wenn er jenen Ort (d. h. die Scham) berührt hätte; —

und desgleichen:

jeder, der die Ferse eines Weibes sich betrachtet,

dem entstehen Kinder mit körperlichen Fehlern: lahme, blinde, stumme, taube.

146. Ebenda, kurz vorher, vgl. b. Berakhoth 61 a (Goldschm. I, 227):

Wer einem Weibe Geld von seiner Hand in ihre Hand zählt, um sie sich zu betrachten. der wird, auch wenn er ist wie Mose, unser Meister, der die Tora empfing vom Berge Sinai, nicht ungestraft bleiben vor dem Gericht des gehinnom;

denn es ist gesagt (Spr. Sal. 11, 21): „Hand auf Hand, nicht wird straflos bleiben der Böse."

144: der Jurist hat es in erster Linie mit der Tat zu tun. Jesus hat dem Juristischen gegenüber das Moralische im Auge. — 145: jeder, der m. Partiz.: genau dieselbe Form des Spruches Mt. 5, 28. Auch inhaltlich steht Nr. 145 dem Wort Jesu sehr nahe, aber Jesus redet hier im besonderen vom Ehebruch. Der letzte Ausspruch in Nr. 145 wahrscheinlich von R. Achaj bar Jošijja (um 200 n. Chr., Str. [6] S. 131), vgl. Ned. 20a.

147. b. Nidda 13b:

Und es hat gesagt R. 'Eli'ezer (um 90–130 n. Chr.; Str. 123): was (ist) das, was geschrieben steht (Jes. 1, 15): „Eure Hände sind voll Blutschuld?" (Antwort:) das sind diejenigen, die Ehebruch treiben (m^ena'aphim) mit der Hand.

Ein Überlieferer der Schule des R. Jišm'a'el (um 130 n. Chr.; Str. 124): „Du sollst nicht ehebrechen" (2. M. 20, 14) (d. h.:) es soll bei dir nicht sein Ehebruch (ni'uph), sei es mit der Hand, sei es mit dem Fuß.

148. Leviticus rabba Par. 23 gegen Ende, zu 3. M. 18, 3: hier sagt R. Šim'on ben Laqiš (um 250 n. Chr.; Str. 138) im Anschluß an Hiob 24, 15, wo es heißt: „Das Auge des Ehebrechers erlauert die Dämmerung; kein Auge, denkt er, wird mich sehen, und eine Hülle legt er vors Gesicht": Sage nicht, daß (nur) jeder, der mit seinem Leibe (Ehebruch treibt), ein Ehebrecher genannt wird; (auch) wenn er Ehebruch treibt mit seinen Augen, wird er Ehebrecher genannt.

149. b. Nidda 13a (II, 1):

Jede Hand, die oft prüft (bei Frauen: ob die Menstruation eingetreten ist, bei Männern: ob Samenerguß oder ähnl. stattgefunden hat), ist bei Weibern löblich, aber bei Männern soll sie abgehauen werden.

Dazu in der Gemara 13b:

Man könnte fragen: überliefern wir(, daß das Abhauen erfolgen soll durch) das Gericht, oder überliefern wir(, daß gemeint ist): eine Verwünschung? — (Antwort): Gericht(liche Strafe des Abhauens) überliefern wir; denn siehe (es ist geschehen), daß Rabh Hun'a (um 350 n. Chr.; Str. 147) die Hand abgeschnitten hat. — Oder: eine Verwünschung überliefern wir: komm, höre, was überliefert ist:

R. Tarphon (um 130; Str. 125) sagt: die Hand(, die) nach dem Schamglied (greift), es soll abgehauen werden seine Hand auf seinem Nabel. — Da sagte man zu ihm: sitzt ihm (in der Nabelgegend) ein Dorn in seinem Leibe, soll er ihn nicht herausziehen? Er sagte zu ihnen: nein. (Sie sagten zu ihm:) Wird dann nicht sein Leib gespalten? Er sagte zu ihnen:

147–151: zu Mt. 5, 29. 30. Man sieht, daß diese Verse in den vom Ehebruch handelnden Zusammenhang hineingehören. — 147: „Überlieferer" das waren Männer mit einem besonders guten Gedächtnis, deren man sich bei der mündlichen Tradition bediente. — 148: so haben wir, wie in Mt. 5, 29. 30 in Nr. 147 u. 148: Hand und Auge. In Mt. 18, 8. 9 haben wir Hand, Fuß u. Auge, ebenso Mk. 9, 43. 45. 47. — 148 ist negativer, singularischer Imperativ. — Jesus hebt das „rechte" Auge, die „rechte" Hand hervor, in Mt. 18 u. Mk. 9 steht das nicht. Bei der Hand liegt die rechte nahe, da man sie mehr verwendet als die linke. — 148: „auf seinem Nabel": d. h. wohl entweder: bis zum Nabel hinauf, so daß der ganze Unterarm mit abgehauen wird, oder: auf dem Nabel, weil das Glied so weit hinaufreicht und er es oben berührt. „es ist gut — und er nicht", vgl. Mt. 5, 29. 30: συμφέρει — καὶ μή. — Aus 149–151 folgt, daß man beim Abhauen der Hand sowohl an gerichtliche Strafe als an eine Verwünschung, an einen starken Ausdruck zur Abschreckung gedacht hat. Jesus denkt daran, daß der Betreffende das Ausreißen des Auges, das Abhauen der Hand selbst besorgen soll. An Gerichtliches denkt er nicht. Es liegt etwas Orientalisches in dem Ausdruck, die krasse Veranschaulichung eines radikalen Vorgehens. Man vergl. des Origenes Selbstverstümmelung, auch aus Indien wird, und zwar hinsichtlich des Ausreißens des Auges, etwas Entsprechendes erzählt. Auf alle Fälle knüpft Jesus an eine seiner Zeit geläufige Ausdrucksweise hier an. — σκανδαλίζειν Mt. 5, 28ff. u. Par. = hebr. hikšil = Anstoß geben, zur Sünde verführen, Ärgernis bereiten.

es ist gut, daß sein Leib gespalten wird und er nicht hinabgehe in die tiefste Grube (d. h. die Unterwelt).

150. b. Sanhedrin 58b (Goldschm. VII, 250) wird von Rabh Hun'a gesagt, daß er mit Berufung auf Hiob 38, 15 dafür gewesen ist, daß die Hand dessen abgehauen wird,

„der seine Hand gegen seinen Nächsten erhebt (und ihn schlagen will)".

Und es wird auch dort gesagt, daß „er die Hand abgehauen hat", d. h. also wohl im Namen des Gerichtes diese Strafe vollzogen hat.

151. b. Sabbath 108b (Goldschm. I, 577):

Es hat gesagt R. Mon'a (um 200; Str. 132) im Namen des R. J^{e}huda (um 200; Str. 133):

Besser ist ein Tropfen kalten Wassers morgens und Waschen der Hände und Füße abends als alle Augensalbe (κολλύριον), die in der Welt (ist).

Derselbe pflegte zu sagen:

die Hand(, die ungewaschen) nach dem Auge (greift,) soll abgehauen werden — die Hand(, die ungewaschen) nach der Nase (greift,) soll abgehauen werden — die Hand(, die ungewaschen) nach dem Munde (greift,) soll abgehauen werden — die Hand(, die ungewaschen) nach dem Ohr (greift,) soll abgehauen werden — die Hand(, die) nach der Ader (nach einem Aderlaß greift), soll abgehauen werden — die Hand(, die) nach dem Schamglied (greift,) soll abgehauen werden — die Hand(, die vor dem Waschen des Morgens) die Mündung des Afters (berührt,) soll abgehauen werden — die Hand(, die vor dem Waschen des Morgens) in das Becken (Levy: Bierbecken) (greift,) soll abgehauen werden. — Die Hand macht blind, die Hand macht taub, die Hand bringt Polypen (πολύπους) hervor.

152. 5. Mose 24, 1–4:

[1]Wenn ein Mann ein Weib nimmt und ihr beiwohnt und es geschieht: wenn sie nicht Gnade findet in seinen Augen, da er an ihr etwas Schändliches ('ervath dabhar) fand, und er ihr einen Scheidebrief schreibt und (ihn) in ihre Hand gibt und sie aus seinem Hause entläßt (sill^{e}chah) [2]und sie geht heraus aus seinem Hause und geht und gehört einem anderen Manne [3]und es haßt sie der letztere Mann und schreibt ihr einen Scheidebrief und gibt (ihn) in ihre Hand und entläßt sie aus seinem Hause; oder wenn der letztere Mann stirbt, der sie sich zum Weibe genommen hat, — [4]so kann ihr erster Mann, der sie entlassen hat, sie nicht wiederum nehmen, damit sie ihm zum Weibe sei, nachdem sie verunreinigt worden ist; denn ein Greuel ist es vor dem Ewigen, und nicht sollst du sündigen machen das Land, das der Ewige, dein Gott, dir zum Erbe gibt.

153. Siphre zu 5. M. 24, 1–4 (Ugolinus, Thesaurus XV, Sp. 806ff.; Friedmann, 1864, S. 122a), Par. ki tęṣ'ē:

(268) „wenn ein Mann ein Weib nimmt" er (d. h. die Schrift) lehrt, daß das

---

152–165: zu Mt. 5, 31. 32: Ehescheidung. — 152: 'ervath dabhar: LXX ἄσχημον πρᾶγμα. „Scheidebrief": sepher k^{e}rithuth, LXX βιβλίον ἀποστασίου. „Entläßt": ἐξαποστελεῖ LXX. Mt. 5, 31. 32 steht: ἀπολύσῃ, ἀπολύων, ἀπολελυμένην. — 153: „Geld", d. h. hier die Eheverschreibung, k^{e}thubbah, d. h. die Summe, die der Frau für den Fall der Scheidung sichergestellt wird. So ganz einfach war also die Scheidung nach jüdischem Recht nicht. — „nimmt" = lāqach = kauft. Daher hier sofort der Gedanke an das Geld. — Man sieht, wie die juristische Auslegung durch eine ganz bestimmte Methode dem Text des Gesetzes juristische Näherbestimmungen entnimmt.

Weib erworben wird durch Geld, was sich (auch) durch einen Schluß (a minori ad maius) ergibt: wenn schon eine hebräische Magd, die durch Beiwohnung nicht erworben wird, erworben wird durch Geld, um wie viel mehr wird ein (Ehe-)Weib, das durch Beiwohnung erworben wird, durch Geld erworben.

(Auch) die J^e^bhama (d. h. die durch Leviratsehe, Schwagerehe Erworbene, die zur Leviratsehe verpflichtete Witwe, die zu heiraten der Bruder des verstorbenen Mannes verpflichtet ist, wenn sie von ihrem Manne keine Kinder hat) gibt einen Beweis, die (nur) durch Beiwohnung erworben wird und nicht erworben wird durch Geld; (denn:) folglich sollst du dich nicht wundern betreffs des (Ehe-)Weibes, daß es, obwohl es (wie die J^e^bhama) durch Beiwohnung erworben wird, nicht erworben werden sollte durch Geld(, so daß es sich also in der Art des Erworbenwerdens von der J^e^bhama gar nicht unterschiede. Darum:) Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt (5. M. 24, 1): „wenn ein Mann ein Weib nimmt" (d. h.:) er (d. h. die Schrift) lehrt, daß das (Ehe-)Weib erworben wird (auch) durch Geld (lāqăch = nehmen = kaufen, b. Qidd. 4b).

„und ihr beiwohnt" er (d. h. die Schrift) lehrt, daß das Weib erworben wird (auch) durch Beiwohnung, was sich (auch) durch einen Schluß ergibt: wenn die J^e^bhama, die durch Geld nicht erworben wird, erworben wird durch Beiwohnung, um wie viel mehr wird ein (Ehe-)Weib, das durch Geld erworben wird, (auch) durch Beiwohnung erworben.

(Auch) die hebräische Magd gibt einen Beweis, die (nur) durch Geld erworben wird, aber nicht erworben wird durch Beiwohnung; (denn:) folglich sollst du dich nicht wundern betreffs des (Ehe-)Weibes, daß es, obwohl es erworben wird (wie die hebräische Magd) durch Geld, nicht sollte erworben werden durch Beiwohnung(, so daß es sich also in der Art des Erworbenwerdens von der hebräischen Magd gar nicht unterschiede. Darum:) Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt (5. M. 24, 1): „und er ihr beiwohnt" (d. h.:) er (d. h. die Schrift) lehrt, daß das (Ehe-)Weib erworben wird (auch) durch Beiwohnung. — Und woher (läßt sich erweisen, daß ein Weib erworben wird) auch durch ein Schriftstück? (d. h. die Trauungsurkunde). Das ergibt ein Schluß: wenn das Geld, das nicht hinausgehen läßt (d. h. die Scheidung nicht bewirkt), siehe, dieses (d. h: das Geld) erwirbt (nämlich: das Weib — Acc. — erwirbt), sollte dann nicht umso mehr das Schriftstück, das (als Scheidebrief) hinausgehen läßt (d. h. die Scheidung bewirkt), (das Weib) erwerben (als Trauungsurkunde)? (Antwort:) nein (d. h.: dieser Schluß ist nicht richtig; denn:) wenn du (das) sagst betreffs des Geldes, das Geheiligtes und 2. Zehnt erwirbt (nämlich, wenn man diese „auslöst", d. h. dem Heiligtum, dem sie geweiht sind, abkauft), (dann) willst du (das auch) betreffs des Schriftstückes sagen, das (doch aber) Geheiligtes und 2. Zehnt nicht erwirbt? (Man muß also ein anderes Schlußverfahren wählen zur Rechtfertigung der Trauungsurkunde:) Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt (5. M. 24, 1. 2): „und er ihr einen Scheidebrief schreibt und (ihn) ihr in ihre Hand gibt ..." [2]„und sie geht heraus aus seinem Hause und geht hin und gehört einem anderen Manne" (hieraus ergibt sich:) er (d. h. die Schrift) stellt das Sein dieses (d. h. das dem zweiten Manne Angehören) gleich dem Herausgehen dieses (d. h., das sich auf den ersten Mann bezieht) (Schlußform des Heqqeš, d. h. es wird

bei 2 neben einander stehenden Versen von dem einen auf den anderen geschlossen). Wie (nun) das Herausgehen von diesem (d. h. von dem ersten Mann) (erfolgt) durch Schriftstücke, so folglich auch das Sein für diesen (d. h. das dem 2. Mann Angehören) durch Schriftstücke.

154. Siphre, ebenda, Fortsetzung:

(269) „und es wird geschehen: wenn sie nicht Gnade findet in seinen Augen" (, da er an ihr ʿervath dabhar fand"). Die Šammaiiten sagen: nicht darf sich scheiden ein Mensch von seinem Weibe (lo jegareš ʾadam ʾeth ʾišto), es sei denn, daß er an ihr fand „ʿervath dabhar"; denn es ist gesagt (5. M. 24, 1): „da er an ihr fand ʿervath dabhar."

Und die Hilleliten sagen: (er darf sich von ihr scheiden) auch wenn sie sein Essen angebrannt hat; denn es ist gesagt (5. M. 24, 1): „da er an ihr fand ʿervath dabhar."

Es sagten die Hilleliten zu den Šammaiiten: wenn gesagt ist „dabhar", warum ist (dann) gesagt „ʿervah"? und wenn gesagt ist „ʿervah", warum ist gesagt „dabhar"? Denn wenn gesagt wäre „dabhar" und nicht gesagt wäre „ʿervah", so hätte ich gesagt: diejenige, die hinausgeht wegen „dabhar" (d. h. irgend etwas), soll erlaubt sein geheiratet zu werden (von einem anderen), aber diejenige, die herausgeht wegen „ʿervah" (d. h. Blöße, Unzucht, Makel), soll nicht erlaubt sein geheiratet zu werden. Und wundere dich nicht (hierüber; denn): wenn sie verboten wäre (geheiratet zu werden) wegen dessen, was ihr erlaubt ist (d. h. irgend etwas), sollte sie dann nicht verboten sein wegen etwas, das ihr verboten ist (d. h. Unzucht)? Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt: (auch) „ʿervah" „und sie geht heraus aus seinem Hause usw." — Und wenn gesagt wäre „ʿervah" und nicht gesagt wäre „dabhar", so hätte ich gesagt: wegen „ʿervah" geht sie heraus (d. h. kann sie geschieden werden), wegen „dabhar" (aber) geht sie nicht heraus. Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt: „dabhar" „und sie geht heraus aus seinem Hause".

R. ʿAqibhʾa (um 130; Str. 125) sagt:

auch (wenn) er eine andere schöner als sie erfunden hat; denn es ist gesagt (5. M. 24, 1): „wenn sie nicht Gnade findet in seinen Augen."

155. Siphre, ebenda, Fortsetzung:

„und er ihr schreibt" („ihr", also:) auf ihren Namen (lautend). Von hier haben sie gesagt: jeder Scheidebrief (geṭ), der nicht auf den Namen des

---

154: jeghareš: dies wird dem ἀπολύω Mt. 5, 31. 32 entsprechen. Vgl. LXX Ps. 34, 1. – Vgl. zu dieser ganzen Stelle Gitt. 90a (Goldschm. V, 687). – „ʿervath dabhar" 5. M. 23, 15 bedeutet es: etwas Widerliches, eine schamwürdige Sache, womit dort die Exkremente gemeint sind. – Die Schammaiiten lassen nur Unzucht (πορνεία) als Ehescheidungsgrund gelten, die Hilleliten gehen darin weiter. Ihre Praxis setzt Jesus sichtlich voraus. Vgl. auch Mk. 10, 2 – 12 und Mt 19, 3 – 12. Mt. 19, 3 wird ausdrücklich an Jesus die Frage nach der Ehescheidung in einer Weise gestellt, die mit der Ansicht der Hilleliten (κατὰ πᾶσαν αἰτίαν) übereinstimmt. Lk. 16, 18 steht das Wort, das Jesu Meinung ausdrückt: er ist unbedingt gegen die Ehescheidung. Vgl. auch Mk. 10, 11. 12. An letzterer Stelle stellt Jesus Mann und Frau ganz gleich (vgl. auch 1. Cor. 7, 10), während die Rabbinen nur dem Mann das Recht der Ehescheidung zuschreiben. Mt. 5, 22 παρεκτὸς λόγου πορνείας und Mt. 19, 9 μὴ ἐπὶ πορνείᾳ sind schwerlich echt. Sie widersprechen der von Jesus behaupteten Unauflöslichkeit der Ehe. – 155: nähere Bestimmungen über den Scheidebrief. Dieser muß der Frau auch persönlich ausgehändigt werden.

Weibes geschrieben ist, ist untauglich. — In welcher Weise? (d. h. wie ist das genauer zu denken?) (Antwort:) geht er (d. h. der Ehemann) vorüber auf dem Markt (oder: der Straße) und hört die Stimme des Schreibers, der ruft: „der Mann N. scheidet sich (m^{e}ghareš) von seinem Weibe N. aus dem Ort N." und sagt: „das ist mein Name und der Name meines Weibes", so ist er (d. h. der Scheidebrief) untauglich, um mit ihm zu scheiden (l^{e}gareš). — Noch mehr: schrieb er, um sich von seinem Weibe zu scheiden (l^{e}gareš 'eth 'išto), und wurde andern Sinnes, traf er (dann) einen Mitbürger (wörtl.: Sohn seiner Stadt) (und) sagte zu ihm: mein Name ist wie sein (hier = dein) Name, und der Name meines Weibes wie der Name seines (= deines) Weibes, so ist er (d. h. der Scheidebrief) untauglich, mit ihm sich zu scheiden. — Noch mehr: hat er 2 Frauen, deren Namen gleich sind, (und) er hat geschrieben, um sich mit ihm von der großen (d. h. älteren) zu scheiden, so darf er sich mit ihm nicht von der kleinen (d. h. jüngeren) scheiden. — Noch mehr: sagte er zu dem Schreiber (libellarius): schreibe, und von der, von der ich will, will ich mich scheiden, so ist er (d. h. der Scheidebrief) untauglich, sich mit ihm zu scheiden.

„und er schreibt" da habe ich nur einen mit Tinte geschriebenen (Scheidebrief). Woher (erweise ich, daß man den Scheidebrief schreiben darf auch) mit Pulver und mit Farbe und mit Gummi und mit Schwärze (χάλκανθος)? Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt: „und er ihr schreibt" (das gilt also, da nichts über das Material angegeben ist, mit dem man schreibt,) in jedem Falle.

„ein Schreiben" (sēpher) da habe ich nur „ein Schreiben"; woher (erweise ich, daß auch gestattet ist): Schilfblätter, Nußblätter, Ölbaumblätter, Johannisbrotbaumblätter? (Antwort:) Die Lehre (darüber liegt darin, daß er) sagt: „und er gibt" (also: das gilt) in jedem Falle. — Wenn (das) so (ist), warum ist dann gesagt „sēpher"? (Antwort:) wie „sēpher" lediglich aus Dauerhaftem besteht, so sind diejenigen (Stoffe) ausgeschlossen, die nicht zu dem Dauerhaften gehören. R. J^{e}huda ben B^{e}thera (um 130; Str. 128) sagt: wie ein „sēpher" lediglich besteht aus vom Erdboden Abgetrenntem, so ist etwas ausgeschlossen, das am Boden haftet.

„(ein Schreiben der) Trennung" (d. h.:) daß es (wirklich vollständig) trennen soll. Von hier sagst du: wer zu einem Weibe sagt: siehe, dies ist dein Scheidebrief (geṭ) unter der Bedingung, daß du niemals mehr in das Haus deines Vaters gehst; unter der Bedingung, daß du niemals mehr Wein trinkst, so ist das keine (vollständige) Trennung. — (Sagt er aber:) unter der Bedingung, daß du nicht in das Haus deines Vaters gehst von hier an bis zu 30 Tagen; und: unter der Bedingung, daß du keinen Wein trinkst von hier an bis auf 30 Tage, siehe, so ist dies eine Trennung.

Wer sich von seinem Weibe scheidet (m^{e}ghareš) und zu ihr sagt: du sollst erlaubt sein für jeden Menschen, ausgenommen N., so erlaubt R. 'Eli'ezer (andere) Weise aber verbieten. — Nach dem Tode des R. 'Eli'ezer gingen 4 Älteste hinein, um seine Worte zu widerlegen: R. Tarphon und R. Jose der Galiläer und R. 'Ele'azar ben 'Azarja und R. 'Aqibh'a. R. Tarphon hat gesagt: ging sie und verheiratete sich mit seinem (d. h. des nach R. 'Eli'ezer ihr verbotenen Mannes) Bruder und er (d. h. dieser Bruder) starb ohne Kinder — wie soll sie dann Jebhama werden? und stellt sich

dies nicht heraus als eine Vereinbarung gegen etwas, was in der Tora geschrieben ist (d. h. gegen die Leviratsehe)? und jede Verabredung (Acc.) gegen etwas, was in der Tora geschrieben ist, macht (diese) Bedingung (Subjekt) ungiltig. Siehe, so lernst du, daß das (d. h. der obige Satz, den R. ʿEliʿezer erlaubt,) keine (wirkliche) Trennung ist. —

Es hat gesagt R. Jose der Galiläer (um 130; Str. 126): wo finden wir in der Tora, daß etwas dem einen erlaubt und dem anderen verboten sei? vielmehr, was dem einen erlaubt ist, ist für alle Menschen erlaubt; was dem einen verboten ist, ist für alle Menschen verboten. Siehe, da lernst du, daß dies (d. h. die Ansicht des R. ʿEliʿezer) keine Trennung ist. —

R. ʿEleʿazar ben ʿAzarja (um 100; Str. 124) sagt: Trennung (ist) etwas, was trennt zwischen ihm und ihr (und zwar völlig und ohne Ausnahme). — Es hat gesagt R. Jose der Galiläer: ich stimme mit den Worten des R. ʿEleʿazar ben ʿAzarja überein. — R. ʿAqibhʾa sagt (indem er annimmt, daß der, dem nach R. ʿEliʿezer die Frau verboten sein soll, ein Priester ist): worin hat denn die Tora eine Erschwerung: betreffs der Geschiedenen (gᵉruša) oder betreffs der Witwe? (3. M. 21, 7 ist dem Priester die Ehe mit einer Geschiedenen verboten, V. 14 wird dem Hohenpriester sowohl die Ehe mit einer Geschiedenen als mit einer Witwe verboten. Dem gewöhnlichen Priester ist also die Ehe mit einer Witwe erlaubt.) (Antwort:) mit Erschwerung belastet ist mehr die Geschiedene als die Witwe. (So gilt der Schluß:) wenn eine Witwe (bei der es die Tora hinsichtlich ihrer Ehe mit einem Priester) leicht (nimmt,) (dem Priester) verboten ist (nach der Klausel des R. ʿEliʿezer) auf Grund dessen, der ihr (durch die Tora) erlaubt ist (d. h. des Priesters), sollte dann nicht (umso mehr) eine Geschiedene (gᵉruša), (bei der es die Tora) schwer (nimmt hinsichtlich der Priesterehe, 3. M. 21, 7) verboten sein auf Grund dessen, der ihr (durch die Tora zur Heirat) verboten ist? (die Klausel des R. ʿEliʿezer erweist sich also für diesen Fall als völlig überflüssig). Siehe, da lernst du, daß das (d. h. die Meinung des R. ʿEliʿezer) keine (völlige) Trennung ist.

156. Ebenda, Fortsetzung:

Eine andere Erklärung:

ging sie hin und verheiratete sich mit einem von der Straße (d. h. irgend einem Beliebigen) und er bekommt Kinder von ihr; verheiratet sie sich (dann, nachdem sie Witwe des 2. Mannes oder von dem 2. Manne geschieden ist,) mit diesem (d. h. mit dem, dem sie durch jene Klausel verboten war), werden (dann) nicht die Kinder des Ersten als Bastarde erfunden? (da die Ehescheidung durch die Übertretung der Klausel rückwirkend ungiltig wurde; denn sie war nur giltig unter der Bedingung der Aufrechterhaltung dieser Klausel). Siehe, du lernst, daß dies keine Trennung ist.

157. Ebenda, Fortsetzung:

„in ihre Hand“ da habe ich nur in ihre Hand. Woher (erweise ich, daß das gesagt ist,) um einzuschließen ihr Dach, ihren Hof und ihren umzäunten Platz und ihren offenen Platz? Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt: „und er gibt“ (also:) in jedem Falle (d. h. der Ort, wo er ihn ihr in die Hand gibt, ist nicht bestimmt). Wenn das so (ist), warum ist (dann) gesagt: „ihre Hand“? nur (so ist das gemeint): wie ihre Hand im besonderen ihr Bereich ist, so (ist gemeint): alles, was in ihrem Bereich ist.

„und er gibt (ihn) in ihre Hand und entläßt sie aus seinem Hause" (das gilt nur) bis er zu ihr sagt: das ist dein Scheidebrief. — Von hier haben sie gesagt: wer seiner Frau einen Scheidebrief zuwirft (Mischna Gittin VIII, 1) und zu ihr sagt: nimm das Schriftstück oder, wenn sie ihn gefunden hat, und siehe, es ist ihr Scheidebrief, so ist es kein (giltiger) Scheidebrief, bis er zu ihr sagt: siehe, dein Scheidebrief (Mischna, Gitt. VIII, 2).

158. Ebenda, Fortsetzung:

(270) „und sie geht heraus aus seinem Hause" er (d. h. diese Schriftstelle) lehrt, daß das Weib herausgeht, veranlaßt durch den Mann (auf böswilliges Verlassen des Mannes durch die Frau beziehen sich also die Worte nicht).

„und sie geht und gehört (dann) einem anderen Manne" (d. h.:) daß sie sich nicht verheiraten soll mit ihm in (derselben) Wohnstätte (daher heißt es: mit einem anderen Manne).

„ein anderer" bereits nennt ihn die Tora (ausdrücklich): „ein anderer".

„und es haßt sie der letztere Mann" (V. 3) die Schrift verkündet dir, daß du sie hassen wirst (d. h. daß die Ehe mit einer Geschiedenen leicht unglücklich wird).

„oder wenn der letztere Mann stirbt" die Schrift verkündet dir, daß sie ihn begraben wird (d. h. daß die Ehe mit einer Geschiedenen für ihn sogar den Tod als Strafe zur Folge haben kann).

„dann kann ihr erster Mann usw. sie nicht wieder nehmen usw." da habe ich nur die Geschiedene (g^{e}ruša). Woher (erweise ich, daß das auch gilt mit Bezug auf) die Witwe? Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt: „oder wenn der letztere Mann stirbt." — Wenn wir schließlich die Witwe einschließen, was (ergibt) die Lehre (darüber, daß) er redet betreffs der Geschiedenen? (Antwort:) die Witwe ist für den Vollzug der Leviratsehe erlaubt, die Geschiedene ist für den Vollzug der Leviratsehe verboten. —

Man könnte (irrtümlicherweise) meinen: auch wenn sie Buhlerei getrieben hat betreffs ihres Ehemannes, nachdem sie geschieden war, sei es ihr verboten, zu ihm zurückzukehren. Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt: „und er schrieb ihr usw. und sie ging heraus usw. und gehört einem anderen Mann usw." (Also:) derjenigen, die herausgegangen ist infolge eines Scheidebriefes, soll verboten sein, zu ihm zurückzukehren, und nicht derjenigen, die Buhlerei getrieben hat betreffs ihres Ehemannes, soll verboten sein, zu ihm zurückzukehren.

Und woher (erweise ich) betreffs dessen, der einen Scheidebrief seiner J^{e}bhama gibt, daß ihr verboten ist, zu ihm zurückzukehren? Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt: „nicht darf ihr erster Gatte" (vgl. Jeb. 87b M. Jeb. X, 1).

158: man sieht hier, wie auch die Rabbinen gegen die Ehe mit einer Geschiedenen sind. Das liegt ja auch schon in der Grundstelle 5. M. 24, 1–4. So enthüllt sich, daß, wie so oft bei Aussagen des Talmud, die scheinbare Laxheit der Hilleliten und des Akiba in Wirklichkeit rein juristisch verstanden werden muß. Freilich hat ja der rein juristische Standpunkt zweifellos Gefahren. Jesus macht stets den moralisch-religiösen Standpunkt geltend. Zweifellos ist auch, daß das Judentum in allen diesen Dingen strenger denkt als etwa das Griechentum.

Und woher (entnehme ich einen Beweis) betreffs des Weibes, deren Mann in ein Überseeland ging, und man sagte zu ihr: siehe, dein Gatte ist gestorben, und sie verheiratete sich (leichtsinnigerweise), und danach kam ihr Gatte (wieder): (daß) sie herausgehen soll von diesem und diesem (d. h. sich von beiden scheiden lassen muß, da die unzüchtige Frau sowohl ihrem Gatten, als dem, der mit ihr Unzucht getrieben hat, verboten ist) und bedarf eines Scheidebriefes von diesem und diesem? (Antwort:) Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt: „nicht kann ihr erster Gatte, der sie entlassen hat, sie wieder nehmen, daß sie ihm zum Weibe sei, nachdem sie verunreinigt worden ist."

„der sie entlassen hat" da habe ich nur von der Hochzeit zur Hochzeit (Trauung, resp. Verlobung, hebr. 'erusin, ist zu unterscheiden von der Ehelichung, Hochzeit, Verheiratung, hebr. nissu'in. Die Verlobung heißt auch qiddušin. Bei dem 1. Mann war in V. 1 ausdrücklich von der Verehelichung die Rede, ebenso in V. 3 bei dem 2. Mann); zur Trauung von der Trauung, von der Trauung zur Hochzeit und von der Hochzeit zur Trauung woher (entnehme ich dafür einen Beweis)? Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt: „nicht kann ihr erster Gatte sie nehmen", „nicht kann der erste nehmen diejenige, die er entlassen hat."

R. Jose ben Kipper (um 200; Str. 131) sagt im Namen des R. 'Ele'azar ben 'Azarja: von der Trauung an ist es gestattet, von der Hochzeit an verboten; denn es ist gesagt: „nachdem sie verunreinigt worden ist". (Andere) Weise aber sagten: sowohl von der Trauung als von der Hochzeit an ist es verboten. Wenn das so (ist), warum ist (dann) gesagt: „nachdem sie verunreinigt worden ist"? um einzuschließen die, die im Verborgenen Soṭa (d. h. des Ehebruchs verdächtig) ist. Und desgleichen sagt er (d. h. die Schrift) (Jer. 3, 1): „Wenn ein Mann sein Weib entläßt und sie geht von ihm weg usw." (und gehört einem anderen Manne, kann er dann wieder zu ihr zurückkehren? ist dann nicht dies Land entweiht? Du aber hast mit vielen Buhlen Unzucht getrieben und solltest wiederum zu mir zurückkehren?")

„denn ein Greuel ist es (hebr.: sie) vor dem Ewigen" R. J'huda sagt: sie ist ein Greuel, aber die Nachkommenschaft ist kein Greuel.

„und nicht sollst du sündigen machen das Land" (d. h.: das ist gesagt) um den Gerichtshof deswegen zu warnen.

159. b. Pesachim 112a/b (Goldschm. II, 713f.). R. 'Aqibh'a gibt im Gefängnis dem R. Šim'on ben Joch'ai folgenden Ausspruch:

Du sollst nicht kochen in einem Topfe, in dem dein Genosse gekocht hat.

Was ist das? Eine Geschiedene bei Lebzeiten ihres Gatten.

Es sagte nämlich der Meister:

Ein Geschiedener, der eine Geschiedene ehelicht: (da sind) 4 Gedanken im Bett.

159: trotz der Hillelitischen Theorie von der Erleichterung der Ehescheidung entsprechen doch die Rabbinen dem Sinn der Torastelle aus 5. Mose insofern, als sie die Ehe mit einer Geschiedenen und überhaupt die Scheidung nicht leicht nehmen, vgl. Nr. 159ff. Aus laxer Gesinnung ging ja die Meinung der Hilleliten nicht hervor. 'Aqibh'a widerspricht hier seiner Nr. 154 geäußerten Meinung dem Sinne nach nicht. In Nr. 154 denkt er streng juristisch auf Grund des Wortlautes der Torastelle, hier in Nr. 159 gibt er seinerseits einen Rat. – „der Meister" = R. Akiba.

Und wenn du willst, sage ich:
auch betreffs einer Witwe (gilt obiges Verbot des R. ʿAqibhʾa), da nicht all Finger (euphem. für: männliche Glieder) gleich sind.

160. b. Pesachim 113b (Goldschm. II, 719):
Es überlieferten unsere Meister:
4 erträgt der Verstand nicht. Folgende sind es: einen hochmütigen Armen und einen heuchelnden (vielleicht: abmagernden) Reichen und einen buhlerischen Greis und einen Gemeindevorsteher, der sich grundlos über die Gemeinde erhebt. — Und manche sagen: auch wer sich von seinem Weibe scheidet das erste Mal (neuere Ausgaben fügen hinzu: „und ein zweites (Mal)") und sie wiedernimmt.

161. b. Gittin 90b (Goldschm. V, 689):
„Denn er (d. h. Gott) haßt Scheidung (wörtl.: Entlassen)" (Mal. 2, 16). R. Jʿhuda (um 200; Str. 133) sagt: (diese Stelle soll bedeuten:) wenn du (die Frau) hassest (d. h. nicht leiden magst), (dann) entlasse (sie) (vgl. 5. Mose 24, 1ff.). — R. Jochanan (um 250; Str. 137) sagt: verhaßt (bei Gott) ist der Entlassende (d. h. der, der sich von seiner Frau scheidet).
Und nicht widersprechen sie (d. h. diese beiden Tannaiten) sich: der eine (redet) von dem 1. Ehepaar, der andere von dem 2. Ehepaar; denn es hat gesagt R. ʾEleʿazar:
Jeder, der sich von seinem ersten Weibe scheidet, sogar der Altar vergießt über ihn Tränen; denn es ist gesagt (Mal. 2, 13. 14):
„Und zum zweiten tut ihr dies: ihr bedeckt mit Tränen den Altar des Ewigen, mit Weinen und Schluchzen, weil er sich nicht mehr wendet zur Opfergabe und zur Entgegennahme von Wohlgefälligem aus eurer Hand. [14]Und ihr fragt: warum? weil der Ewige Zeuge war zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend, dem du untreu geworden bist, während sie doch deine Gefährtin und deine Bundesgattin war."

162. Josephus, Archäologie IV, 8, 23:
Wer sich von seiner Gattin aus irgend einem Grunde (solcher Gründe hat man viele) scheiden lassen will, soll ihr schriftlich versichern, daß er weiterhin mit ihr keine Gemeinschaft mehr haben wolle. So erlangt sie das Recht, mit einem anderen Manne zu leben; bevor aber die Versicherung erfolgt ist, ist es ihr nicht erlaubt. Wenn sie sich aber auch bei diesem Manne schlecht steht, oder es stirbt dieser, und der frühere Gatte will sie wieder ehelichen, so soll es ihr nicht gestattet sein, zu ihm zurückzukehren.

163. Sirach 7, 26:
Hast du eine Frau ʿnach deinem Sinnʾ, so laß dich nicht von ihr scheiden; — ʿund wenn sie dir zuwider ist, so schenke ihr nicht dein Vertrauenʾ.

164. Philo, De spec. leg. III, 30 (M. II, 304; Cohn II, S. 191):
Wenn aber eine Frau, nachdem sie aus irgend einem Grunde von ihrem

---

163: Kautzsch, Apocr. u. Pseudepigr. 1900, I, 281. — 164: Philo trifft den Sinn des alttest. Gesetzes 5. M. 24, 1–4. Über seinen sittlichen Ernst vgl. a. a. O. 37ff. (Knabenliebe), 79ff. (das Begehren, Cohn S. 270ff.). — Über die Leviratsehe vgl. Mk. 12, 18–27, Mt. 22, 23–33, Lk. 20, 27–40. Nach Jeb. 64b ist der Frau die Ehe mit höchstens 3 Männern nach einander gestattet, wobei jedoch nicht nur von der Leviratsehe die Rede ist.

Manne geschieden wurde, sich mit einem andern verheiratet hat und – bei Lebzeiten oder durch den Tod des zweiten Mannes – wieder frei geworden ist, so darf sie nicht zu dem früheren Gatten zurückkehren (5. M. 24, 1–4); sie mag sich vielmehr jedem andern eher verbinden als ihm, nachdem sie die alte Ehesatzung übertreten, deren sie vergaß, als sie neue Liebesbande den alten vorzog.

Will aber ein Mann sich zur Aussöhnung mit einem solchen Weibe verstehen, so sei er als ein unmännlicher Weichling gebrandmarkt, der aus seiner Seele die nützlichste Empfindung beseitigt hat, den Haß gegen das Böse, durch den private wie öffentliche Angelegenheiten Förderung erfahren, und leichtfertig die zwei schlimmsten Sünden auf sich geladen hat, Ehebruch und Kuppelei, denn die nachmalige Versöhnung beweist beides; Todesstrafe erleide er samt dem Weibe.

165. b. Bᵉrakhoth 20a (Lightfoot, horae hebr., 1675, S. 272):

Rabh Giddel (Str. 139) pflegte hinzugehen und sich an die Türen des Tauchbades zu setzen. Er sagte zu ihnen: so nehmt das Tauchbad und so nehmt das Tauchbad. Es sagten zu ihm unsere Meister: fürchtet sich der Herr (mar) nicht vor dem bösen Trieb? Er sagte zu ihnen: sie sind in meinen Augen wie weiße Pelikane. – Rabbi Jochanan (gest. 279; Str. 137) pflegte hinzugehen und sich an die Türen des Tauchbades zu setzen. Er sagte: wenn die Töchter Israels heraufsteigen und aus dem Tauchbad kommen, blicken sie auf mich und werden Kinder (wörtl.: Samen) bekommen, die so schön sind wie ich.

3. Jesus und der Eid.

166. Nᵉdarim IX, 1:

R. ʿEliʿezer (90–130 n. Chr.; Str. 123) sagt: man darf einem Menschen (den Weg zur Reue über sein Gelübde und damit zur Auflösung des Ge-

---

165: diese Stelle hat schon Lightf. als Beweis für Lascivität der Rabbinen aufgefaßt; wie man am Wortlaut und Sinn sieht, mit Unrecht. Die Rabbinen denken in solchen Dingen sehr streng. Vor allem bei denjenigen Zitaten aus der rabbinischen Literatur, die den Rabbinen Unsittliches vorwerfen sollen, ist stets wörtliche Wiedergabe zur Nachprüfung unerläßlich. R. Jochanan war von berühmter Schönheit. – 166: Zum Verständnis von Mt. 5, 33–37 muß man die Schwur- und Gelübdekasuistik der Zeit Jesu kennen. Man unterscheidet den assertorischen und den promissorischen Eid. Jener ist eine Versicherung, eine Bekräftigung, die sowohl positiv als negativ sein kann und sich auf die Gegenwart oder die Vergangenheit bezieht. Dieser, der promissorische Eid, ist eine auf die Zukunft bezügliche Versicherung, also eine Zusage, ein Versprechen, ein Gelöbnis. Der promissorische Eid ist also dem Gelübde nahe verwandt. Er kann natürlich ebenfalls sowohl positiv als negativ sein. Die Gelübde spielten in Jesu Zeit bei den Juden eine große Rolle. Vgl. vor allem Mk. 7, 9–13, wonach die Rabbinen die von Vater und Mutter handelnden Stellen 2. M. 19, 12 und 2. M. 21, 17 durch ihre Gelübde- (= neder-) Formel ungiltig machen. Diese Gelübdeformel wird hier wörtlich angeführt: „qorban, d. h. (Opfer-) Gabe, (soll sein), was du von mir an Nutznießung (etwa) haben solltest." Mt. hat 15, 3ff. wesentlich denselben Text, nur fehlt bei ihm das hebr. Wort qorban. Die Formel besagt, daß, solange dies Gelübde giltig ist, durch sie der Sohn alles dem Heiligtum weiht, was sonst den Eltern zugute gekommen wäre. Wie der Mischnatraktat Nedarim (d. h. Gelübde) zeigt, waren diejenigen Gelübde besonders wichtig, durch die man sich oder anderen die Nutznießung irgend welcher Gegenstände versagte, und zwar zugunsten des Heiligtums. Es galt, wie das ja dem Alten Test. entsprach, als durchaus gestattet, Gelübde zu tun. Das waren freiwillige Leistungen für den Tempel, und als solche waren es Zeichen besonders rühmenswerter Frömmigkeit. Man konnte solche

lübdes) eröffnen durch (den Hinweis auf) die Ehrerbietung gegen seinen Vater und seine Mutter.

(Andere) Weise aber verbieten (das) ....

Und es stimmen die Weisen mit R. 'Eli'ezer überein betreffs einer Sache, die (sich bezieht auf das Verhältnis) zwischen dem Betreffenden (wörtl.: ihm) und seinem Vater und seiner Mutter, daß man ihm (in diesem Falle den Weg zur Reue und Auflösung) eröffnen darf durch (den Hinweis auf) die Ehrfurcht gegen seinen Vater und seine Mutter.

167. Philo, Über die Einzelgesetze II, 224 ff.:

Die Eltern nehmen eine Mittelstellung ein zwischen göttlicher und menschlicher Art .....

Gelübde in der Weise tun, daß man ein Gut, ein Tier oder einen leblosen Gegenstand, für den Altar oder zur Instandhaltung des Tempels weihte. Das sind die sogenannten Weihegelöbnisse (nidre hěqdēš), wobei man noch durch die dabei gebrauchte Formel zum Ausdruck bringen konnte, ob man die Weihe als pflichtmäßig oder als freiwillig betrachtet wissen wollte. In letzterem Falle war man, falls das gelobte Tier oder der gelobte Gegenstand Schaden nahm, ehe der Tempel in den Besitz desselben gelangte, nicht zur Stellung eines Ersatzes verpflichtet. Von diesen „Weihegelöbnissen" sind die „Verbotgelöbnisse" (nidre 'issār) zu unterscheiden, durch die die Nutznießung eines Gegenstandes einem Menschen verboten wird, mag nun jemand durch ein solches Gelübde den Genuß seines Eigentums sich selbst oder einem anderen entziehen oder er sich selber den Genuß eines fremden Eigentums versagen. Fälle dieser Art konnte es in sehr mannigfaltiger, tief in das tägliche Leben einschneidender Weise geben. So konnte man geloben, mit jemandem kein Wort wieder zu sprechen, sich des Schlafes eine Zeitlang zu enthalten oder des Essens und Trinkens, des Betretens eines Hauses, bestimmter Speisen usw. Man war aber nicht berechtigt, sich durch ein Gelübde einer in der Tora (d. h. dem Gesetz) vorgeschriebenen Pflicht zu entziehen. Schwierig wurde aber die Sache leicht dadurch, daß der Grundsatz galt, Gelübde nur dann aufzulösen, wenn der Gelobende sein Gelübde ernstlich und wirklich bereute. Man wollte dadurch zum Ernst im Handhaben der Gelübde erziehen, was man auch dadurch erreichen wollte, daß es verboten war, sich die Gelübde selbst aufzulösen. Nur Gelehrte dürfen Gelübde lösen oder der Ehemann der Ehefrau gegenüber, der Vater der Tochter gegenüber. Aber die Sache hatte eine Kehrseite: wenn nun der Betreffende das Gelübde nicht bereute, so mußte es bestehen bleiben. Nur allzu leicht konnte da das Interesse des Tempels, des Altars, der juristischen Denkweise zu den einfachen Geboten der Moral in Spannung geraten. Dem Auflösen des Gelübdes mußte das „Eröffnen", d. h. das Eröffnen des Weges zur Reue, vorausgehen. Dieses „Eröffnen" konnte geschehen durch den Hinweis auf die den Eltern schuldige Ehrfurcht, durch den Hinweis auf Umstände, die erst nach Ableistung des Gelübdes eingetreten waren, durch den Hinweis auf folgende Gesetzesstellen: „du sollst dich nicht rächen" (3. M. 19, 18), „du sollst nicht nachtragen" (ebenda) — man sieht, wie eng Mt. 5, 33—37 mit 5, 38 ff. zusammenhängt! — „du sollst deinen Bruder nicht in deinem Herzen hassen" (3. M. 19, 17; vgl. Mt. 5, 43 ff.!), „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (3. M. 19, 18), „dein Bruder soll neben dir zu leben haben" (3. M. 25, 36), und durch andere moralische Hinweise. Wenn man also jemandem, der ein Gelübde getan hat, sagt: „Würdest du das Gelübde getan haben, wenn du gewußt hättest, daß du damit das Toragebot der Nächstenliebe übertrittst"? und er darauf erklärt: „Hätte ich gewußt, daß dem so ist, so hätte ich das Gelübde nicht getan", so darf man ihm, falls man von seiner aufrichtigen Reue überzeugt ist, das Gelübde auflösen. Von hier aus versteht man Nr. 166. Jesus hat Mk. 7, 9 ff. offenbar diesen Fall im Auge, genauer den Fall, wo der Betreffende nicht bereut und Moral gegen juristisches Recht steht. — 167 u. 168: Belege dafür, daß das Judentum die Elternliebe sehr hoch stellt. Es fing sich aber leicht in seiner juristischen Denkweise. Diesen Knoten zerhaut Jesus Mk. 7, 9 ff. — Ein Bewußtsein von der Schwierigkeit der Gelübde war in Jesu Zeit vorhanden. Ned. I, 1 werden „Gelübde der Frevler" und „Gelübde der „Frommen" unterschieden. Unter

(234) Es verdienen diejenigen Tadel, Anklage und schwerste Bestrafung, die in ihnen nicht die Älteren ehren, ihnen als Lehrern keine Anhänglichkeit zeigen, als Wohltätern nicht Gleiches zu vergelten suchen, als Vorgesetzten den Gehorsam, als Herren die Ehrerbietung verweigern. Daher heißt es: ehre nächst Gott Vater und Mutter.

168. Josephus, contra Apionem II, 27:

Die Verpflichtung, den Eltern mit Ehrfurcht zu begegnen, stellt das Gesetz unmittelbar hinter die Pflichten gegen Gott.

169. Nᵉdarim I, 3f.:

[3](Wenn jemand sagt:) wie das Lamm, wie die Schuppen, wie die Hölzer, wie die Feueropfer, wie der Altar, wie der Tempel (hêkhāl), wie Jerusalem, (oder) wenn er gelobt bei einem von den Werkzeugen des Altars(, so gilt):

obwohl er (das Wort) „Opfer“ (qorbān) nicht erwähnt hat, siehe, so hat er (doch) bei dem Opfer gelobt.

R. Jᵉhuda (um 200) sagt: wenn jemand sagt: [wie] Jerusalem, so hat er nichts gesagt.

[4]Wer da sagt: ein Ganzopfer, Speisopfer, Sündopfer, Dankopfer, Friedensopfer (sei), was ich von dem Deinigen (etwa) essen sollte, (so ist es ihm) verboten. R. Jᵉhuda erlaubt (es).

(Wenn jemand sagt:) das Opfer, wie Opfer, Opfer (sei), was ich von dem Deinigen (etwa) essen sollte, (so ist es ihm) verboten. – (Sagt er:) zum Opfer (sei dein Brot), ich werde (daher) von dem Deinigen nicht essen, so erklärt R. Meïr (es) für verboten.

170. Tos. Nᵉdarim I, 2. 3 (Zuckermandel S. 276):

[2]R. Jᵉhuda sagt: wer da sagt „Jerusalem“, hat nichts gesagt, es sei denn, daß er beabsichtigte, lediglich das Opfer selbst zu geloben.

[3](Sagt jemand:) Jerusalem, für Jerusalem, wie Jerusalem; Tempel, für den Tempel, wie der Tempel; Altar, für den Altar, wie der Altar; die

---

den Rabbinen (vgl. Ned. 77b) galt nach 5. M. 23, 23 („wenn du es unterläßt, ein Gelübde zu tun, so begehst du keine Sünde“) der Satz, daß es besser sei, nichts zu geloben als etwas zu geloben. Aus der Ängstlichkeit im Gelübdewesen ist auch das „Kol nidre“ am Anfang des großen Versöhnungstages entstanden (vgl. mein Volksbuch „Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart“, 1916, J. C. B. Mohr). – 169ff. gehen nun zu den Gelübde- und Schwurformeln über. Zu Mt. 5, 33–37 ist vor allem Mt. 23, 16–22 hinzuzunehmen. In der Gelübdeformel konnte man für qorban auch die Nebenform qonam gebrauchen. Man konnte auch geloben, ohne das Wort qorban oder qonam ausdrücklich auszusprechen, etwa so, daß man die Art des betreffenden Opfers genauer bezeichnete oder andeutete; zu ergänzen sind also obige Formeln so: „Wie das Lamm soll sein, wovon du etwa von mir Nutznießung haben könntest.“ – 169: „Lamm“: das bestimmte, als Opfer vorgeschriebene Lamm; „Schuppen“: die zur Aufbewahrung der Opfertiere oder des Holzes dienten; „Hölzer“: die auf dem Altar aufgeschichtet lagen zum Verbrennen der Opfer; „Feueropfer“: 3. M. 21, 6 oder: die Feuer, d. h. das, was von den Flammen des Altars verzehrt wird; „Altar“: d. h. wie die Opfer, die auf dem Altar verbrannt werden; „Tempel“: wie die Opfer, deren Blut im Inneren des Heiligtums auf den Altar gesprengt wurde (3. M. 4, 1ff. 17, 14ff.); „Jerusalem“: wie die Opfer, die in Jerusalem dargebracht oder gegessen werden; „Werkzeuge des Altars“: Pfannen, Schaufeln usw. 2. M. 27, 3. – „so hat er nichts gesagt“: l'o 'amar kᵉlum, d. h. das Gelübde ist ungiltig. Vgl. Mt. 23, 16. 18. – 170, 2: man kann nur etwas geloben, dem man die Weihe geben kann. Jerusalem aber ist schon heilige Stadt. Also gilt das Gelübde nicht. – 170, 3: für Jerusalem: hebr. le, griech. eis, vgl. Mt. 5, 35! – „Tempel“: vgl. Mt. 23, 16. – „Altar“: Mt. 23, 18.

Feueropfer, für die Feueropfer, wie die Feueropfer; die Hölzer, für die Hölzer, wie die Hölzer; das Lamm, für das Lamm, wie das Lamm; die Schuppen, für die Schuppen, wie die Schuppen; die Opferschalen, für die Opferschalen, wie die Opferschalen(, so gilt): in Bezug auf sie alle (d. h. alle diese Formeln) besteht das Verbot (für mich, d. h. ist das Gelübde giltig), auch wenn ich (etwa) nicht von dem Deinigen essen sollte.

171. N^{e}darim II, 1:

(Sagt jemand:) „qonam (sei), was ich schlafen werde, was ich sprechen werde, was ich gehen werde", ... so tritt hier (das Gesetz) in Kraft: „Er darf sein Wort nicht entweihen" (4. M. 33, 3) (d. h. das Gelübde gilt).

(Sagt jemand:) Ein Schwur, daß ich nicht schlafen werde, daß ich nicht sprechen werde, daß ich nicht gehen werde, (so ist es ihm) verboten (d. h. der Schwur ist giltig).

172. Z^{e}bhachim IX, 1:

Der **Altar heiligt**, was ihm zugehörig ist.

173. S^{e}bhu'oth IV, 13:

(Sagt derjenige, der vor Gericht Zeugen braucht und ihnen einen Eid abnimmt:) ich beschwöre euch, ich gebiete euch, ich binde euch, siehe, so sind diese schuldig (wenn sich herausstellt, daß sie falsch geschworen haben).

(Sagt er aber:) bei dem **Himmel** und bei der **Erde** (baššamaim uba'areṣ), siehe, so sind diese frei.

(Sagt er:) bei 'Aleph Daleth, bei Jod He, bei dem Allmächtigen, bei Ṣ^{e}ba'oth,

---

171: hier haben wir Gelübde- und Schwurformel neben einander. Beide gingen vielfach in einander über. 171 erklärt sich so: nach rabbinischer Theorie bezieht sich eigentlich das Gelübde auf einen Gegenstand, der Schwur auf eine Tätigkeit. Danach wären eigentlich obige Gelübde nicht bindend. Man kann aber diese Gelübde auf den Schlaf, den Mund, den Fuß beziehen, und dann hat man den betreffenden Gegenstand. Die Gelübde wären also nur nicht bestimmt genug gefaßt, und in solchem Falle entscheidet man in erschwerendem Sinne. Daher sind diese **Gelübde** oben für bindend erklärt. Die obigen **Eide** sind unter der Voraussetzung giltig, daß damit nichts beschworen ist, was dem Betreffenden zu leisten unmöglich wäre. Diese Voraussetzung kommt auch für die Gelübde in Betracht. Sie ist für das Verständnis der Gedanken Jesu Mt. 5, 34ff.; 23, 16ff. von grundlegender Bedeutung. Das „nicht schlafen" in Nr. 171 bezieht sich also nur auf kurze Zeit. – Häufig beziehen sich die Verbot-Gelübde auf Essen und Trinken. Man konnte sich auf diese Weise z. B. unbequeme Einladungen vom Halse schaffen. Erinnert sei an Apostelg. 23, 12ff., wo mehr als 40 Juden eidlich, unter Verwünschungen ('anathema) geloben, weder zu essen noch zu trinken, bis sie den Paulus getötet haben. — 172: zu Mt. 23, 18–20: Wenn Mt. 23, 16 vom Golde des Tempels die Rede ist, so kommt das hier als qorban in Betracht. Man konnte es oder das Geld dazu stiften. Jesus zerreißt Mt. 23, ebenso Mt. 5 das ganze feine Gewebe der Kasuistik der Rabbinen. – 173ff. sind die Schwurformeln dargeboten. Vgl. auch J. Pedersen, Der Eid bei den Semiten, 1914 (3. Heft von C. H. Becker, Studien zur Geschichte u. Kultur des islamischen Orients). – 173: Der gerichtliche Zeugeneid wird so abgenommen, daß derjenige, der die Zeugen braucht, sie mit den angegebenen Formeln „beschwört", d. h. ihnen den Eid auferlegt, den die Zeugen dann mit „Amen" annehmen. – „bei" = b^{e}, griech. ἐν, vgl. Mt. 5, 34. – Die Formel „bei Himmel und Erde" ist sichtlich vor Gericht nicht giltig. Die Gemara (Nr. 174) zeigt, daß man dabei an Himmel und Erde selber dachte, nicht „an den, dem Himmel und Erde gehört". Ob Jesus Mt. 5, 34. 35 den Schwur „bei Himmel und Erde" im Auge hat oder die Einzelschwüre „beim Himmel", „bei der Erde", ist nicht deutlich. Deutlich aber ist, daß er den Ausdruck „Himmel" = Gott faßt und die Schwüre auf Schwüre bei Gott zurückführt. Über die griechischen Materialien vgl. Hirzel, Der Eid, 1902.

bei dem Gnädigen und Barmherzigen, bei dem Langmütigen und Huldreichen und bei allen (sonstigen) Beinamen (Gottes), siehe, so sind diese schuldig.

174. b. Šᵉbhuʿoth 35a/35b, Goldschm. VII, 730:

M. (Sagt jemand zu den Zeugen: ich beschwöre euch) bei ʾAleph Daleth, bei Jod He, bei dem Allmächtigen, bei Sᵉbaʾoth, bei dem Gnädigen, bei dem Barmherzigen, bei dem Langmütigen, bei dem Huldreichen.

G. Das soll doch heißen, daß „der Gnädige" und „der Barmherzige" (heilige Gottes-)Namen sind. Und stelle dem gegenüber (folgende Tradition):

Es gibt (Gottes-)Namen, die (in den Torarollen) ausradiert werden dürfen, und es gibt (Gottes-)Namen, die nicht ausradiert werden dürfen. Folgende sind die (Gottes-)Namen, die nicht ausradiert werden dürfen: z. B. ʾel, ʾelohekha, ʾelohim, ʾelohekhem, ʾeheje ʾašer ʾeheje (2. M. 3, 14), ʾaleph daleth (Anfang von ʾadonai), und: jod he (Anfang von Jahve), šaddai, ṣᵉbaʾoth. Siehe, diese dürfen nicht ausradiert werden. Aber: der Große, der Held, der Furchtbare, der Gewaltige und: der Mächtige und: der Starke, der Kraftvolle, der Gnädige, und: der Barmherzige, der Langmütige und der Huldreiche, siehe, diese dürfen ausradiert werden.

Es hat ʾAbhaje (gest. 338/39; Str. 145) gesagt: Unsere Mišna will sagen: „bei (bᵉ, gr. ἐν) dem, der gnädig ist" [35b], „bei dem, der barmherzig ist". Da sagte zu ihm Rabhʾa (gest. 352; Str. 145): wenn das so (ist), dann will auch „bei dem Himmel und bei der Erde" sagen: „bei dem, dem der Himmel und die Erde gehört." (Wenn das) schon so (sein mag) (so ist doch zu bedenken:), wo nichts anderes vorhanden ist, was „Barmherziger" und „Gnädiger" genannt wird, ist sicherlich gemeint: „bei dem, der der Gnädige ist" und sicherlich gemeint: „bei dem, der der Barmherzige ist", hier aber ist, da Himmel und Erde vorhanden ist, gemeint: (buchstäblich) „bei Himmel und Erde".

175. Philo, Über die Einzelgesetze II, 1; 271 M.):

Es mag auch einer, wenn er will, einen Zusatz anfügen, nur nicht gleich die höchste und letzte Ursache (alles Seins), sondern Erde, Sonne, Sterne, Himmel oder das ganze Weltall; denn diese verdienen wohl am meisten Beachtung, da sie früher entstanden sind als wir und auch, ohne zu altern, nach dem Ratschluß des Schöpfers in Ewigkeit bestehen werden.

176. b. Giṭṭin 35a, Goldschm. V, 466:

Jene (Witwe), die vor Rabh Hunʾa (350; Str. 144) kam, — da sagte er zu ihr: was soll ich dir tun? denn Rabh (gest. 247; Str. 136) fordert die Kᵉthubba für eine Witwe nicht ein. Da sagte sie zu ihm: in etwas könnte nur dies der Grund sein (, die Kᵉthubba nicht einzufordern), daß ich vielleicht irgend etwas von meiner Kᵉthubba (bereits) erhalten habe. (Aber:) So wahr der Ewige der Heerscharen lebt, ich habe nicht irgend-

174: daß Himmel u. Erde zu Zeugen aufgerufen werden, ist schon alttestamentlich; vgl. 5. M. 4, 26; 30, 19, auch Jes. 1, 2. — Man sieht, wie Unterschiede in der Heiligkeit der Schwüre gemacht werden. Dagegen kämpft Jesus, doch hat er sichtlich keine gerichtlichen Schwüre im Auge, sondern Schwurformeln des täglichen Lebens, auch Gelübdeformeln, um die es sich Mt. 23, 16 ff. vor allem handelt. — 175: auch Philo macht den von Jesus verworfenen Unterschied in der Heiligkeit der Schwüre. — 176: der Rabbi sollte der Witwe zu ihrer Eheverschreibung, die sie noch nicht erhalten hatte, verhelfen.

welchen Nutzen (bisher) von meiner K^ethubba gehabt. Da sagte Rabh Hun'a: Rabh stimmt zu bei einer Aufspringenden (Goldschm.: wenn sie in ihrer Aufregung schwört, ohne dazu aufgefordert worden zu sein, und so sicher ist, daß sie noch nichts erhalten hat).

177. Qoheleth rabba zu Kap. I, 8; Wünsche I, S. 14:

3 Eine andere Erklärung: „Alle Dinge ermüden" (Koh. 1, 8). Ketzerische Reden (dibhrē hamminūth) ermüden den Menschen.

Ein Ereignis betreffend R. 'Eli'ezer (120; Str. 123), der wegen Ketzerei ergriffen war. Es nahm ihn der Hegemon (ἡγεμών, vgl. z. B. Mt. 27, 2), und brachte ihn hinauf auf das (römische) Tribunal (βῆμα), um ihn zu richten. Er sagte zu ihm: Rabbi, ein großer Mensch wie du beschäftigt sich mit diesen nichtigen Dingen? Er sagte zu ihm: ein Zuverlässiger ist für mich der Richter. Und er (d. h. der Hegemon) meinte, daß er (es) gesagt habe um seinetwillen (d. h. des Hegemons). Er aber hatte es nur gesagt im Hinblick auf den Himmel (d. h. Gott). Er sagte zu ihm: nachdem du mich für zuverlässig für dich gehalten hast, so meine auch ich (das von dir) und sage: ist es möglich, daß diese Versammlungen irren in diesen nichtigen Dingen? (d. h. sie werden wohl nicht irren). Entlassen (dimos = dimissus), frei bist du.

Nachdem R. 'Eli'ezer sich von dem Tribunal entfernt hatte, grämte er sich, weil er ergriffen war auf Grund von Ketzerei(verdacht) ('al dibhrē minuth). Es gingen hinein seine Jünger zu ihm, um ihn zu trösten, aber er nahm (es) nicht an. Da ging R. 'Aqibh'a zu ihm hinein. Er sagte zu ihm: Rabbi, vielleicht hat einer von den Minim (d. h. Ketzern) vor dir etwas gesagt, und es war angenehm vor dir. Er sagte zu ihm: ja (hēn), (beim) Himmel (haššamaim), du hast mich erinnert. Einmal ging ich hinauf in der Straße von Sepphoris (in Galiläa), und es kam zu mir ein Mensch, und Ja'aqobh, Mann aus K^ephar S^ekhanja (auch K^ephar Sama, K^ephar Sikhnin), (war) sein Name, und er sagte zu mir ein Wort (hier Zensurlücke in den späteren Texten. Tos.: + der Ketzerei im Namen des Jēšu'a ben Pantiri) und es gefiel mir das Wort, und jenes war das Wort usw. (Forts. siehe bei Strack, a. a. O., S. 25*.)

178. b. Nazir 66a/b (Goldschm. V, 159f.):

Es hat gesagt Rabh (gest. 247; Str. 136) zu seinem Sohne Chijja: nimm schnell (den Becher, über dem man den Weinsegensspruch spricht, wenn nach der Sabbatmahlzeit noch Wein aufgetragen wird, vgl. auch Ber. 53b, Goldschm. I, S. 192) und sprich den Segensspruch. – Und ebenso hat Rabh Hun'a (gest. 297; Str. 139) zu seinem Sohn Rabba gesagt: nimm schnell und sprich den Segensspruch.

Das will (doch) sagen, daß der, der den Segensspruch spricht, der Bedeutungsvollere ist (als der, der darauf mit „Amen" antwortet).

Aber es ist doch überliefert:

Rabbi Jose (ben Chalaphta, um 150; Str. 129) sagt: Größer ist der, der mit „Amen" antwortet, als der, der den Segensspruch spricht.

177: Vgl. Tos. Chullin 2, 24; Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen, 1910, S. 23*. – Hier steht nicht „baššamaim", sondern nur „Himmel!" Auch hier haben wir eine schwurartige Ausdrucksweise des täglichen Lebens, nicht den gerichtlichen Eid.

Und es sagte zu ihm R. Nᵉhor'ai (150; Str. 131):
(beim) Himmel (haššamaim), so ist es; wisse(, daß das so ist); denn siehe, die Troßknechte reizen sich zum Kampf, und die Helden siegen.
Da ist (aber) eine tannaitische Überlieferung (noch vorhanden); denn es ist überliefert:
sowohl der, der den Segensspruch spricht, als der, der mit „Amen" antwortet, (ist) in dem Wortlaut (der Stelle Neh. 9, 5 gemeint; Raschi verweist auf Ps. 34, 4), nur daß man (d. h. Gott) zuerst Eile hat mit dem, der den Segensspruch spricht(, um ihm seinen Lohn zu geben).

179. b. Ta'anith 18a (Goldschm. III, S. 467):
denn es ist überliefert:
Am 28. (Adar) kam eine gute Botschaft zu den Juden, daß sie nicht sich der (Gesetz-)Lehre zu entziehen brauchten;
denn einmal ordnete die böse Regierung Religionsverfolgung an über Israel, daß sie sich nicht mit der Tora (d. h. dem Gesetz) beschäftigen sollten, und daß sie ihre Söhne nicht beschneiden sollten, und daß sie die Sabbate entweihen sollten. Was tat Jᵉhuda ben Šammuᶜa und seine Genossen? Sie gingen und holten Rat von einer Matrone (hebr. maṭronith), bei der man alle Vornehmen (Großen) Roms antraf. Sie sagte zu ihnen: macht euch auf und lärmt in der Nacht. Sie gingen und lärmten in der Nacht. Sie sagten: „O Himmel ('i šamaim), sind wir nicht Brüder? sind wir nicht Söhne eines Vaters? sind wir nicht Söhne einer Mutter? inwiefern unterscheiden wir uns von jeglicher Nation und Sprache, daß ihr über uns böse Entscheide verhängt?" Und sie (d. h. die Römer) erklärten sie für nichtig. Und jenen Tag machten sie (d. h. die Juden) zum Festtag.

180. Exodus rabba Par. 42, zu 2. M. 32, 7. 8; Wünsche S. 299:
Eine andere Erklärung: „Sie (d. h. das Volk Israel) sind schnell abgewichen" (von dem Wege, den ich ihnen befohlen habe, sie haben sich ein gegossenes Kalb gemacht").
R. Jona (350; Str. 146) im Namen des R. Šemu'el bar Nachman (300; Str. 140) hat gesagt:
Jeder Prophet, der auftrat, hat die Weissagung seines Genossen gesagt. Und warum sagte er das Wort seines Genossen? um seine Weissagung zu beweisen (oder: zu erläutern).
Und R. Jᵉhošuᶜa ben Levi (230; Str. 136) hat gesagt: zu seiner (eigenen) Weissagung ist er verpflichtet(, nicht zu der seines Genossen), ausgenommen Mose, der alle Worte der Propheten gesagt hat und sein eigenes, und jeder, der weissagte, war nach Art der Weissagung des Mose. Und alle (göttlichen) Aussprüche sagt er (d. h. Mose), ausgenommen zwei, die der Heilige — gepriesen sei er — Israel sagte aus seinem (eigenen) Munde: „Ich" (bin der Ewige, dein Gott" 2. M. 20, 2) und „nicht sollen dir sein" (andere Götter neben mir" 2. M. 20, 3). Es hat gesagt der Heilige — gepriesen sei er —: mußtet ihr nur eben sündigen gegen das, was ich (selbst) euch geboten habe?

178: „Troßknechte": hebr. galjar, griech. γαλιάριος, lat. galearius. Dalman: Troßknecht, Levy: Knappe. — Die Helden, die Bedeutungsvolleren kommen hinterher. — 179: vgl. Bacher, Ag. d. T. II, S. 277ff. Offenbar hat die Demonstration geholfen.

Es hat gesagt R. Sim'on (300; Str. 141) im Namen des R. J^ehošu'a ben Levi (230; Str. 136):

Ein Gleichnis.

(Die Sache gleicht) einem Könige, der sich eine Matrone (matrona) antraute mit 2 Perlen von Hand zu Hand (diese übergab er ihr persönlich) und ihr wiederum noch 8 sandte durch seinen Abgesandten. Als sie (nun) scherzte mit ihrem Liebhaber, verlor sie die 2 Perlen, die der König ihr gegeben hatte. Als der König erfuhr, daß sie sie verloren hatte, vertrieb er sie aus seinem Hause. Da kam ihr Brautführer (šošbin) zu ihm, um den König zu besänftigen. Er sagte: mein Herr König, wann findest du eine so Rühmenswerte und Liebliche wie sie? Da sagte der König: o Himmel! ('i šamaim) 2 Perlen habe ich ihr von Hand zu Hand gegeben und habe ihr durch dich 8 gesandt; hätte sie nicht (lieber) die von dir (überbrachten) verlieren sollen oder 3 oder gar sie alle? Vielmehr (so ist es:) so verachtete sie mich, daß sie (grade) jene 2 Perlen, die ich ihr von Hand zu Hand gegeben habe, verloren hat!

Das ist das, was der Heilige — gepriesen sei er — zu Jeremia sagt (Jer. 2, 13): „Denn 2 böse Taten hat mein Volk getan."

Und 2 böse Taten haben sie demnach getan? und es sind doch mehr als 22! (vgl. Ta'anith 5b, Goldschm. III, S. 416) und was bedeutet das: „denn 2 böse Taten hat mein Volk getan"? (Antwort:) „Ich" (bin der Ewige, dein Gott, 2. M. 20, 2) und „nicht sollen dir sein" (andere Götter 2. M. 20, 3). Das ist(, was 2. M. 32, 8 gesagt ist): „Sie sind schnell abgewichen von dem Wege, den ich ihnen befohlen habe, sie haben sich ein gegossenes Kalb gemacht."

181. b. B^erakhoth 55a, Goldschm. I, 197:

Und es sagte R. Jiṣḥaq (300; Str. 140):

3 Dinge bringen die Verschuldungen des Menschen in Erinnerung. Folgende sind es: eine sich neigende Wand (Bacher: eine dem Einsturz nahe Mauer, d. h. eine drohende Gefahr) und zuversichtliches Harren auf die Erfüllung des Gebetes und, wenn man das Gericht über seinen Nächsten dem Himmel anheimstellt (Bacher: zuversichtliches Anheimstellen des eignen, durch einen anderen gekränkten Rechtes an die göttliche Gerechtigkeit).

182. Sanhedrin III, 2, Goldschm. VII, S. 94:

Wenn jemand seinem Nächsten (eigentlich) zu einem Schwur verpflichtet ist, und er (d. h. der, der den Eid verlangen kann,) sagt zu ihm: gelobe mir beim (b^e, gr. ἐν) Leben deines Hauptes, so sagt R. Meïr (130 n. Chr.): er (d. h. der, der gelobt,) kann davon zurücktreten; (andere) Gelehrte (aber) sagen: er kann nicht davon zurücktreten.

180: „Perlen": gedacht ist dabei an Gottes Aussprüche, vgl. Mt. 7, 6. — „Brautführer": lat. paranymphus. Er hat für alle die Hochzeit betreffenden Angelegenheiten zu sorgen. — 181: Zahlenspruch. — Vgl. Bacher, Ag. d. pal. Am. II, 1896, S. 213f. — 181 gibt lediglich „Himmel" = Gott. — 182: auch hier ist deutlich der gerichtliche Schwur und eine eidesstattliche Versicherung unterschieden. Vgl. Gitt. IV, 3, wo der Witwe gestattet wird, statt den Waisen, von deren Besitz sie Zahlung verlangt, zu schwören, ihnen ein Gelübde zu leisten, eine eidesstattliche Versicherung. — Sämtliche Beispiele in Mt. 5, 34—36 lassen den gerichtlichen Schwur außer Betracht, zumal dieser (vgl. Nr. 173) bei Gott selbst geleistet wurde.

183. b. Sᵉbhuʿoth 36a (Goldschm. VII, 735):
Es überlieferten unsere Meister:
„Wenn jemand seinen Gott verflucht, so wird er seine Sünde tragen" (3. M. 24, 15): welche Lehre (liegt darin, daß) er (so) sagt? Ist nicht bereits gesagt (daselbst V. 16): „Und wer den Namen des Ewigen lästert, getötet, ja getötet soll er werden"? Man könnte (irrtümlicherweise meinen), man sei nicht schuldig außer wegen des Tetragrammes (Jhwh) allein. Woher (d. h. aus welcher Schriftstelle, wird man aber veranlaßt,) einzuschließen die Beinamen (Gottes, d. h. der Barmherzige usw.)? (Antwort:) Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt (V. 15): „Wenn jemand seinen Gott verflucht, usw." (Dies gilt also:) in jedem Falle – (so) die Worte des R. Meïr (um 130; Str. 93). (Andere) Gelehrte aber sagen: auf Grund (des Gebrauches) des Tetragrammes (bei der Lästerung wird man bestraft) mit dem Tode, und auf Grund (des Gebrauches) der Beinamen (Gottes) mit einem Verbot (2. M. 22, 27).

184. b. Bᵉrakhoth 24b (Goldschm. I, 88):
Es hat gesagt Rabh Hunʾa (350; Str. 139): es hat gesagt R. Jochanan (250; Str. 137): wer einhergeht in schmutzigen Gehöften, lege seine Hand auf seinen Mund und rezitiere die Sᵉmʿa-Rezitation. Da sagte zu ihm Rabh Chisdʾa (gest. 309; Str. 143): (bei) Gott (hāʾelohim)! wenn das mir R. Jochanan gesagt hätte mit eigenem Munde, hätte ich ihm nicht gehorcht.

185. b. Bᵉrakhoth 3a (Goldschm. I, 4f.):
Es ist überliefert worden:
Es hat gesagt R. Jose (130; Str. 129): Einmal ging ich auf einem Wege, und ich ging hinein in eine Ruine von den Ruinen Jerusalems, um zu beten. Da kam Elias – sein Gedenken (d. h. das Andenken an ihn) sei zum Guten – und erwartete mich am Eingang und wartete auf mich, bis ich mein Gebet beendet hatte. Nachdem ich mein Gebet beendet hatte, sagte er zu mir: Friede über dich, Rabbi, und ich sagte zu ihm: Friede über dich, Rabbi und Mori (d. h. mein Lehrer) .... Da sagte er zu mir: mein Sohn, was für eine Stimme hast du in dieser Ruine gehört? Da sagte ich zu ihm: ich hörte (darin) eine Stimme (bath qōl), die wie eine Taube girrte und sagte: wehe, daß ich mein Haus zerstört habe und meinen Tempel verbrannt habe und meine Kinder habe in die Verbannung gehen lassen unter die Völker! Da sagte er (d. h. Elias) zu mir: Bei deinem Leben und dem Leben deines Hauptes (chajjekha wᵉchajje rʾošekha), nicht diese Stunde allein spricht sie so, vielmehr an jedem Tage dreimal spricht sie so. Und nicht dies allein, vielmehr in der Stunde, wo die Israeliten hineingehen in die Synagogen und in die Lehrhäuser und antworten: „Amen, es sei sein großer Name gepriesen", schüttelt der Heilige – gepriesen sei er – sein Haupt und spricht: Heil dem Könige, den man in seinem Hause so rühmt; wehe dem Vater, der seine Kinder in die Verbannung geschickt hat, und wehe den Kindern, die in die Verbannung gegangen sind weg vom Tische ihres Vaters.

183: Beleg für das Verhältnis des Tetragramms zu den Umschreibungen desselben. – 184: eine Beteuerungsformel des täglichen Lebens. – 185: „Taube": vgl. die Taube = heiliger Geist bei Jesu Taufe.

186. Šir haššîrim rabba Par. 1, 3 zu Kap. 1, 8:

3. „Geh hinaus, wandle in den Fußspuren (be'iqebhē) der Herde."

R. 'Eli'ezer und R. 'Aqibh'a und die Meister (mnemotechnische Angabe zum Folgenden):

R. 'Eli'ezer (ben Hyrqanos, 100; Str. 123) sagt: von dem Kuchen, den die Israeliten mit ihrer Hand aus Ägypten wegnahmen, von dem sie aßen 31 Tage — und es hat Rab Schela (230; Str. 100) gesagt: 62 Mahlzeiten — erfährst du, daß Israel sie (d. h. die Mahlzeiten) erhielt von diesem Kuchen. Was werde ich ihnen (nun aber) tun am Ende, be'āqebh (1. M. 3, 15, d. h. in der messianischen Zeit)? Das ist das, was geschrieben steht (Ps. 72, 16): „Es wird Überfluß von Korn im Lande sein."

R. 'Aqibh'a (130 n. Chr.) sagt: von dem, daß ich sie umgeben habe mit den Wolken der Herrlichkeit — siehe, das ist das, was die Schrift sagt (2. M. 13, 21. 22): „Und der Ewige ging vor ihnen her am Tage ..., nicht wich die Wolkensäule am Tage" — erfährst du, was ich ihnen tun werde am Ende, be'aqebh (d. h. in der messianischen Zeit): das ist das, was geschrieben steht (Jes. 4, 6): „Und eine Hütte wird sein zum Schatten am Tage."

Und die Meister (anonyme Gelehrte) sagen: von dem aus, was ich ihnen zu essen gab in der Wüste, das süßer war als Honig und Milch (d. h. das Manna), erfährst du, was ich ihnen tun werde am Ende, be'aqēbh: denn es ist gesagt (Joel 4, 18): „Und es wird geschehen: an jenem Tage werden die Berge von Most triefen."

Eine andere Erklärung: „Geh hinaus in den Fußspuren der Herde." Er (d. h. Gott) sagte zu ihm (d. h. zu Mose): schließlich muß die ganze Herde (d. h. alle Israeliten) ausziehen (aus Ägypten), du aber wirst zuletzt herausgehen. Und nicht (etwa ist damit gesagt), daß Mose sich träge zeigte, vielmehr, daß die Israeliten beschäftigt waren mit der Beute, Mose aber beschäftigt war mit einer verdienstlichen Tat, Joseph betreffend: siehe, das ist das, was die Schrift sagt (2. M. 13, 19): „Und es nahm Moses die Gebeine Josephs mit sich" (vgl. Mekh. besallach, Einl., Winter-Wünsche, 1909, S. 76 u. 353, b. Soṭa, Goldschm. V, 215).

Eine andere Erklärung: „Geh hinaus in den Fußspuren der Herde." Er (d. h. Gott) sagte zu ihm (zu Mose): das ganze Geschlecht wird schließlich aussterben(, ohne nach Palästina zu kommen,) und du wirst sein wie sie (d. h. auch nicht hineinkommen). Woher wurde ihm diese Offenbarung? (Antwort:) R. Šemu'el bar Naḥman (250; Str. 140) hat gesagt: vom Dornstrauch; denn es hat gesagt R. Šemu'el bar Naḥman:

Die ganzen 7 Tage des Dornstrauchs suchte der Heilige — gepriesen sei er — Mose zu überreden, daß er in seiner Sendung nach Ägypten gehen solle; denn es ist gesagt (2. M. 4, 10): „Und es sprach Mose zu dem Ewigen: mit Verlaub, Ewiger, ich bin kein Mann von Worten, sowohl seit gestern, als seit vorgestern, als auch, seit du redest" (2. M. 4, 10): siehe, (das sind) 6 Tage und der Tag, an dem er dastand, siehe (das sind) 7 Tage (gestern = 2, sowohl = 3, vorgestern = 4, als auch = 5, seit = 6, du redest = 7, vgl. Ex. r. zu 2. M. 4, 10. Die einzelnen Worte sind auf

---

186: 31 Tage: Ex. r. Par. 3 zu 2. M. 3, 11 sind es 30 Tage, ebenso b. Qidd. 38a (Goldschm. V, 825). Erst nach diesen 30 Tagen begann das Manna wieder zu fallen.

Moses' Einwände und Gottes Zureden während der 7 Tage gedeutet). Aber zum Schlusse sagte er zu dem Heiligen — gepriesen sei er —: „Sende doch, durch wen du senden magst" (2. M. 4, 13). Da sagte zu ihm der Heilige — gepriesen sei er —: (bei) dein(em) Leben, daß ich es dir wickle in deinen Rockzipfel (d. h. das werde ich dir nachtragen, dir heimzahlen, du kommst nicht davon los) (vgl. Hosea 4, 19).
Und wann bestrafte ihn der Heilige — gepriesen sei er —?
R. B^erekhja (400 n. Chr.) und R. Chelbo und R. Levi (Gedächtnisstütze):
Der eine hat gesagt: die ganzen 7 Tage des Eingeweihtwerdens (des Aharon) für sein Amt diente er (d. h. Mose) in dem Hohepriestertum, in der Meinung, daß es ihm gehöre, und schließlich ist ihm gesagt worden: es gehört dir nicht, es gehört Aharon, deinem Bruder; denn es ist gesagt (3. M. 9, 1): „Und es geschah am 8. Tage, da rief Mose den Aharon herbei" (usw.).
R. Chelbo (330; Str. 144) hat gesagt: die ganzen 7 Tage des 'Adar (Mose soll am 7. Adar geboren und gestorben sein) besänftigte Mose (Gott) und flehte vor dem Heiligen — gepriesen sei er —, daß er hineingehen dürfe in das Land. Aber am Schluß sagte er (d. h. Gott) zu ihm (5. M. 3, 27): „Denn du wirst diesen Jordan nicht überschreiten."
„Und weide deine Zicklein" (Hohesl. 1, 8). Er (d. h. Gott) sagte zu ihm (d. h. zu Mose): die Zicklein kommen hinein, die Böcke (d. h. du, die Großen, die Alten) kommen nicht hinein (vgl. B^erakhoth 63a).
„bei den Zelten der Hirten" (1, 8) (ro'im, im folgenden gelesen ra'im = Bösewichter). Er (d. h. Gott) sagte zu ihm (d. h. Mose): der Heilige — gepriesen sei er — sagt zu dir: wie lange willst du bei meinem Volke bleiben und sie weiden „bei den Zelten der Bösewichter" (nämlich:) bei den Dornen, d. h. bei dem Lande der Bösen und Harten, die darin sind — Sichon und Og (d. h. Mose kommt nicht nach Palästina hinein).

187. Sir hašširim rabba Kap. I, 7 (Wünsche II, S. 36):

2. R. B^erekhja (350; Str. 146) deutete sie (d. h. die Bibelstelle Hohesl. 1, 7: „Verkünde mir, den meine Seele liebt, wo du weidest, wo du lagern läßt am Mittag; denn warum soll ich sein wie eine sich Einhüllende [?] für die Herden deiner Genossen? — [8]Wenn du es nicht weißt, Schönste unter den Frauen, so gehe hinaus in den Fußspuren der Herde" usw.) durch folgende Schriftstelle (4. M. 27, 16): „Es bestelle der Ewige, der Gott der Geister" (für alles Fleisch, einen Mann über die Gemeinde, [17]der herausgehe vor ihnen und hineingehe vor ihnen, und der sie herausführe und der sie hineinführe, daß nicht sei die Gemeinde des Ewigen wie die Schafe, die keinen Hirten haben") (vgl. Mt. 9, 36; Mk. 6, 34).
„Es bestelle der Ewige" (d. h.:) Er (nämlich: Mose) sagte vor ihm (d. h. vor Gott): Herr der Welt, da du mich aus der Welt fortnehmen willst, so laß mich wissen, wer und wer von den Hirten (es sein wird), den du bestellst über deine Kinder.
Wo (ist nun) die (ausführliche) Darlegung der Sache? (Antwort:) folgender-

---

187, 2: Bacher, Ag. d. pal. Ag. III, 382. — „wer und wer": Bacher: wer die Hirten sein sollen. „wer und wer" deutet wohl auf die einzelnen Generationen der Zukunft hin. — „folgendermaßen": Bacher: „Deutlich ist dieses Gebet hier enthalten." Er liest: כ[א]ן. Viell. ist für ואיכן zu lesen: ואכין = und wahrlich. Also: „und wahrlich, die Auslegung des Wortes (ist) so:"

192. b. Babh'a bathr'a 11a (Goldschm. VI, 960f.):
Es ist überliefert worden:
Man sagte über Benjamin, den Gerechten, der gesetzt war (zur Aufsicht) über den Almosenkorb: einstmals kam eine Frau vor ihn in den Jahren der Dürre. Sie sagte zu ihm: Rabbi, gib mir Nahrung. Da sagte er zu ihr: (Beim Tempel-)Dienst (hāʿabhoda)! (ich schwöre,) daß in dem Almosenkorb nichts vorhanden ist. Da sagte sie zu ihm: Rabbi, wenn du mir keine Nahrung gibst, siehe, so sterben eine Frau und ihre 7 Kinder. Da stand er auf und gab ihr Nahrung von dem, was ihm gehörte. Nach Tagen ward er krank und war dem Tode nahe. Da sagten die Dienstengel vor dem Heiligen — gepriesen sei er —: Herr der Welt! Du hast gesagt: jeder, der eine Seele aus Israel (am Leben) erhält, (ist) wie wenn er die ganze Welt erhält, und Benjamin, der Gerechte, der am Leben erhalten hat eine Frau und ihre 7 Kinder, sollte in diesen wenigen Jahren sterben? Sofort zerrissen sie (= man = Gott) ihm sein Dekret. — Es wird überliefert: sie (= man = Gott) fügten ihm 22 Jahre zu seinen Jahren hinzu.

193. b. Taʿanith 24a (Goldschm. III, 496f.):
Wenn die Einsammler der Almosen (gabba'e ṣ^e^daqa) den 'Eleʿazar iš Birath sahen, versteckten sie sich vor ihm; denn alles, was er bei sich hatte, gab er ihnen. Eines Tages ging er auf den Markt, um für seine Tochter eine Brautausstattung zu kaufen. Da sahen ihn die Einsammler der Almosen (und) versteckten sich vor ihm. Da ging er und lief hinter ihnen her. Er sagte zu ihnen: ich beschwöre euch: womit beschäftigt ihr euch? Da sagten sie zu ihm: mit einem Waisenknaben und einem Waisenmädchen (d. h. mit deren Versorgung). Da sagte er zu ihnen: (beim Tempel-)Dienst (hāʿabhoda)! (ich schwöre,) daß sie meiner Tochter vorgehen. Da nahm (brachte) er alles, was er bei sich hatte, und gab (es) ihnen. Es blieb ihm (nur) ein Zuz. Er kaufte für ihn Weizen und ging und legte ihn in die Getreidekammer. Da kam seine Frau. Sie sagte zu ihrer Tochter: was hat dein Vater gebracht? Sie sagte zu ihr: alles, was er gebracht hat, hat er in die Getreidekammer gelegt. Sie kam, um die Tür der Getreidekammer zu öffnen. Da sah sie, daß die Getreidekammer voll war von Weizen und er hervorkam in dem Loch der unteren Türschwelle und es konnte die Tür nicht geöffnet werden vor dem Weizen. Da ging seine Tochter zum Lehrhause. Sie sagte zu ihm: komm und siehe, was dir dein Freund (wörtl.: der dich Liebende) getan hat. Er sagte zu ihr: (beim Tempel-)Dienst! siehe, er (der Weizen) soll für dich Geweihtes sein, und du hast daran nur soviel (Anteil) wie einer von den Armen Israels.

194. M^e^khilt'a, Par. b^e^šallach, Eingang, zu 2. M. 13, 18; Winter-Wünsche S. 75f.:
(„Und es ließ Gott das Volk umbiegen auf den Weg in die Wüste gegen

192: „Almosenkorb": Korb der Gerechtigkeit, ein großes Gefäß, dessen Inhalt einmal wöchentlich verteilt wurde. Außerdem gab es eine Armenschüssel für gekochte Speisen, die täglich verteilt wurden. — „Dürre": Regenmangel u. daher Hungersnot. — Eine für die jüdische Armenpflege wichtige Stelle, damit auch für die Organisation der urchristlichen Armenpflege! vgl. 193. — 193: „Almosen" = ṣ^e^daqa = δικαιοσύνη. — Waisenfürsorge! Hochzeitsausstattung! — 'El. gab alles, was er hatte! — Eine Wundergeschichte, zur Belohnung der Frömmigkeit, insbesondere der Armenfürsorge.

das Schilfmeer hin) und ḥamušim (zogen die Söhne Israels herauf aus dem Lande Ägypten)" ḥamušim bedeutet nichts anderes als „bewaffnet"; denn es ist gesagt (Josua 1, 14): „ihr aber sollt ḥamušim (bewaffnet, kampfgerüstet) hinübergehen." – Und er (d. h. die Schrift) lehrt, daß sie bewaffnet waren mit 5 (ḥamišša) Arten von Waffen. – Eine andere Erklärung: „Und ḥamušim zogen die Söhne Israels herauf" (d. h.:) ḥamušim bedeutet nichts anderes als: eifrig; denn es ist gesagt (Jos. 4, 12. 13): „Und es zogen hinüber die Söhne Rubens und die Söhne Gads und der halbe Stamm Manasse ḥamušim usw. 40000 Gerüstete des Heeres." – Eine andere Erklärung: „und ḥamušim zogen sie herauf" (d. h.:) einer von 5. – Und manche sagen: einer von 50. – Und manche sagen: einer von 500. – R. Nᵉhor'ai (130–160; Str. 95) sagt: (beim Tempel-)Dienst (hā-ʿabhoda)! (nein,) nicht zogen sie einer von 500 hinauf; denn es ist gesagt (Ezech. 16, 7): „Zahlreich wie das Gesproß des Feldes habe ich dich gemacht", und es steht geschrieben (2. M. 1, 7): „Und die Söhne Israels waren fruchtbar und wimmelten und waren viele und waren mächtig" (d. h.:) daß ein Weib 6 in einem Leibe gebar, und du sagst: einer von 500 zogen sie hinauf? (beim Tempel-)Dienst (hāʿabhoda)! nicht einer von 500 zogen sie hinauf, vielmehr (kann hier nur davon die Rede sein,) daß viele von den Israeliten in Ägypten gestorben waren. Und wann waren sie gestorben? In den 3 Tagen der Finsternis; denn es ist gesagt (2. M. 10, 23): „Nicht sahen sie einer den andern" (d. h.:) daß sie ihre Toten begruben und dankten und priesen den Heiligen – gepriesen sei er –, daß ihre Feinde es nicht sahen und sich freuten an ihrem Sturze.

195. b. Pᵉsachim 38b (Goldschm. II, 458):

Es ist überliefert worden:

Es hat gesagt R. 'Il'ai (130; Str. 126): ich fragte den R. 'Eliʿezer (ben Hyrqanos, 90; Str. 123): wie ist es damit, daß ein Mensch sich seiner Pflicht (, Mazzen zu essen,) entledigen kann mit Dankopferbroten und Naziräerkuchen? Er sagte zu mir: ich habe (darüber) nicht(s) gehört. – Da kam ich und fragte vor R. Jᵉhošuʿa (90; Str. 123). Er sagte zu mir: siehe, man hat gesagt: Dankopferbrote und Naziräerkuchen, die er für sich gemacht hat, mit denen darf ein Mensch sich seiner Pflicht (, Mazzen zu essen,) nicht entledigen; (hat er sie aber gemacht,) um (sie) auf dem Markt zu verkaufen, so darf er sich mit ihnen seiner Pflicht entledigen. – Als ich kam und die Worte vortrug vor R. 'Eliʿezer, sagte er zu mir: (beim) Bund(e) (bᵉrith)! dies, dies sind die Worte, die zu Mose am Sinai gesagt wurden. – Manche sagen: (beim Bund(e) (bᵉrith)! dies, dies sind die Worte, die zu Mose am Sinai gesprochen sind, und ist (dafür) keine Begründung nötig? Und welches ist die Begründung? Es hat gesagt Rabh'a (gest. 352; Str. 145): betreffs alles (dessen, was) für den Markt(verkauf bestimmt wird,) überlegt man sich genau (und) denkt: wenn es verkauft wird, wird es verkauft; wenn es nicht verkauft wird, so entledige ich mich mit ihnen meiner Pflicht.

196. b. Sabbath 101b (Goldschm. I, 555):

Mischna: Sind Schiffe an einander gebunden, so darf man (am Sabbat) aus

195: hier noch eine andere Schwurformel. – Dankopferbrote: vgl. Pes. II, 5. 3. M. 7, 12. „Naziräerkuchen": 4. M. 6. 15. – „dies, dies": hēn. hēn. auch = ja, ja.

einem ins andere (etwas) bewegen; wenn sie (aber) nicht an einander gebunden sind, so darf man, selbst wenn sie dicht an einander stehen, nicht aus einem ins andere (etwas) bewegen.

Gemara: Selbstverständlich! Es hat gesagt Rabh'a (gest. 352; Str. 145): Das ist nur nötig, um (d. h. das bezieht sich im besonderen darauf,) dem Sumpfkahn (der die großen Schiffe begleitet) zu erlauben (bezüglich des Lasten auf ihn Tragens am Sabbat), der zwischen ihnen (ist). Da sagte zu ihm Rabh Saphr'a: (bei) Mose! du hast richtig gesprochen, aber wir überliefern doch: „man darf bewegen von einem zum andern (d. h. von einem Schiff zum andern)?" Vielmehr hat Rabh Saphr'a gesagt: das ist nur nötig, um (die Schiffe) durch einen 'Erubh (vgl. Traktat 'Erubhin) zu verbinden und (dann) „von einem zum andern zu bewegen".

197. b. 'Erubhin 17a (Goldschm. II, 53):

Es hat gesagt Rabh Giddel: es hat gesagt Rabh (gest. 247; Str. 136): Für 3 (Personen) gilt das Verbot betreffs 5 (Se'a Aussaat Flächenraum, innerhalb dessen man am Sabbat etwas tragen darf), betreffs 7 (aber) gilt die Erlaubnis. Da sagte man zu ihm: hat Rabh so gesagt? Da sagte er zu ihnen: (bei) Gesetz, Propheten und Hagiographen! (ich schwöre,) daß Rabh so gesagt hat.

198. Numeri rabba Par. 22, 1; zu 4. M. 30, 2. 3; Wünsche S. 522f.:

„Und es sprach Mose zu den Stammeshäuptern", „wenn jemand dem Ewigen ein Gelübde gelobt". Das ist das, was geschrieben steht (Jer. 4, 2): „Und wenn du schwörst: so wahr der Ewige lebt! (und du schwörst das) in Wahrheit, in Recht und in Gerechtigkeit" (usw.).

Es sagte der Heilige — gepriesen sei er — zu den Israeliten: nicht sollt ihr meinen, daß es euch erlaubt ist, bei meinem Namen zu schwören; sogar bist du nicht berechtigt, in Wahrheit bei meinem Namen zu schwören, es sei denn, daß du alle diese Eigenschaften besitzest. „Den Ewigen, deinen Gott, sollst du fürchten" (5. M. 10, 20) (d. h.:) daß du seiest wie jene, die „Gott Fürchtende" genannt werden, (nämlich:) Abraham, Hiob und Joseph. Abraham; denn es steht geschrieben (1. M. 22, 12): „denn ich weiß, daß du ein Gott Fürchtender bist"; — Hiob; denn es steht geschrieben (Hiob 1, 1): „ein rechtschaffener und redlicher Mann und ein Gott Fürchtender"; — Joseph; denn es steht geschrieben (1. M. 42, 18): „Gott fürchte ich."

(Aus alledem) ist (erwiesen): „den Ewigen, deinen Gott, sollst du fürchten und ihm dienen" (5. M. 10, 20) („und ihm anhangen und bei seinem Namen schwören") (was du befolgst,) wenn du dich der Tora zuwendest und dazu, dich zu beschäftigen mit den Geboten, und du keinen anderen Gottesdienst hast. Dem entsprechend ist gesagt: „und ihm sollst du dienen und ihm anhangen." Kann denn ein Mensch der Sekhina anhangen? Ist nicht bereits gesagt (5. M. 4, 24): „denn der Ewige, dein Gott, ist ein ver-

---

197: es handelt sich hier um Manipulationen, durch die man den Raum, innerhalb dessen man am Sabbat etwas tragen darf, künstlich vergrößerte. — 198: Beleg dafür, daß man den Schwur ernst nehmen soll. — „Gott Fürchtende": φοβούμενοι τὸν θεόν, vgl. Apg. 13, 16, wo jedoch der Begriff ein anderer ist. — Die Methode des Midrasch ist die, daß er durch Verbindung mehrerer Bibelstellen (hier 4. M. 30, 2. 3 und Jer. 4, 2) von der einen für die andere Erkenntnisse gewinnt und diese z. B. hier in der Form von Worten Gottes zum Ausdruck bringt.

zehrendes Feuer?" Vielmehr will das dir sagen: jeder, der seine Tochter verheiratet an einen Schüler, der die Schrift und die Mischna studiert (liest u. repetiert), und Geschäfte (πραγματεία) macht und ihm Nutznießung gewährt von seinem Vermögen, von dem ist gesagt: „und du sollst ihm anhangen."

Wenn du (also) alle diese Eigenschaften besitzest, bist du berechtigt zu schwören; wenn aber nicht, bist du nicht berechtigt zu schwören.

Ein Ereignis betreffend den König Jann'ai (Jannäus, der Hasmonäer), der 2000 Städte besaß, und sie alle wurden zerstört auf Grund eines wahren Eides. Wieso? Es sagte einer zum andern: ich schwöre (biš^{e}bhuʿa = mit Schwur), daß ich gehe und esse so und so an einem gewissen Ort, und ich trinke so und so an einem gewissen Ort. Und sie gingen und erfüllten ihren Schwur, und (die Städte) wurden (danach) zerstört. Wenn (das schon geschieht mit dem,) der mit Wahrheit schwur, (dann geschieht das) auch umso mehr mit dem, der mit Falschheit schwur.

199. B^{e}rešith rabba Par. 33, 1 (Wünsche S. 143):

Alexander von Macedonien ging zu einem König Qasjʾa hinter den finsteren Bergen und sandte nach ihm. Er ging heraus zu ihm. Und er trug einen goldenen Brei in einer goldenen Schüssel (δίσκος). Er sagte zu ihm: dein Gold sollte ich nötig haben? Er sagte zu ihm: und (sicher) hattest du (doch) nichts zu essen in deinem Lande, daß du hierher gekommen bist. Er sagte zu ihm: ich bin nur gekommen in der Absicht, kennen zu lernen, wie ihr richtet. — Eines Tages saß er bei ihm (mit zu Gericht). Da kam jemand; er klagte seinen Genossen an. Er sagte: dieser Mann verkaufte mir einen Schutthaufen, und ich fand darin einen Schatz. Derjenige, der verkauft hatte, sagte: einen Schutthaufen habe ich verkauft, einen Schatz habe ich nicht verkauft. Und der, der gekauft hatte, sagte: einen Schutthaufen und das, was darin war, habe ich gekauft. Da sagte er (d. h. der Richter) zu dem einen von ihnen: hast du einen Sohn? Er sagte zu ihm: ja (hen). Und (dann) sagte er zu dem anderen: hast du eine Tochter? Er sagte zu ihm: ja. Da sagte er zu ihnen: geh, verheirate beide, und das Geld soll (dann) ihnen beiden gehören. — Da sah er (d. h. der Richter) ihn (d. h. den Alexander) erstaunt dasitzen. Er sagte zu ihm: habe ich etwa nicht gut gerichtet? Er sagte zu ihm: doch (hebr. ʾin = ja, ja wohl). Da sagte er zu ihm: wenn das bei euch vorgefallen wäre, wie hättet ihr gerichtet? Da sagte er zu ihm: wir hätten beide getötet, und die Regierung hätte das Geld beider genommen. Er sagte zu ihm: kommt bei euch Regen herab? Er sagte zu ihm: ja. Er sagte zu ihm: geht bei euch die Sonne auf? Er sagte zu ihm: ja. Er sagte zu ihm: gibt es bei euch Kleinvieh? Er sagte zu ihm: ja. Da sagte er zu ihm: es verhauche der Geist dieses Mannes (eine Selbstverwünschung)! nicht durch euer Verdienst kommt der Regen herab und nicht durch euer Verdienst geht über euch die Sonne auf, vielmehr durch das Verdienst des Kleinviehes; denn es steht geschrieben (Ps. 36, 7): „Menschen und Vieh hilfst du, Ewiger" (d. h.:) den Menschen hilfst du, Ewiger, durch das Verdienst des Viehes.

199: Qasjʾa: wohl mit qēṣ (Ende), d. h. Ende der Welt, zusammenhängend. — Vgl. Gleichnis vom Schatz im Acker, Mt. 13, 44. — „ja" hier = hēn, und zwar nicht verdoppelt. Dies ist der geläufigste Ausdruck für „ja".

200. Ruth rabba zu Kap. III, 18; Par. 7, 6 (Wünsche S. 53):
„Und sie (d. h. die Schwiegermutter der Ruth, Naëmi) sagte (zu Ruth): „Verhalte dich ruhig, meine Tochter" (, bis du weißt, wie die Sache ausfällt; denn der Mann [d. h. Boas] wird nicht ruhen, ehe er die Sache heute zu Ende geführt hat.")
R. Hun'a (350; Str. 147) im Namen des R. Š^{e}mu'el bar Rabh Jiṣchaq (300; Str. 141):
Die Gerechten: ihr Ja (ist) ja, und ihr Nein (ist) nein; denn es ist gesagt (Ruth 3, 18): „denn der Mann wird nicht ruhen, ehe er die Sache heute zu Ende geführt hat."

201. b. Babh'a m^{e}ṣiʿ'a 49a (Goldschm. VI, 640):
R. Jose, Sohn des R. J^{e}huda (200; Str. 132) sagt:
Welche Lehre (liegt darin, daß er) sagt (3. M. 19, 36): „richtiges Hin"? ist nicht Hin im 'Epha mit einbegriffen? Vielmehr will das dir sagen, daß dein Ja richtig sein soll und dein Nein richtig (sein soll).
Es hat gesagt 'Abhaje (gest. 338/39; Str. 145): dies (bedeutet), daß er nicht das Eine mit dem Munde und das Andere im Herzen sprechen soll.

202. b. Š^{e}bhuʿoth 36a (Goldschm. VII, 734 f.):
Es hat gesagt R. 'Eleʿazar (130; Str. 129): „nein" (ist) ein Schwur, „ja" (ist) ein Schwur. Zugegeben: „nein" (ist tatsächlich) ein Schwur; denn es steht geschrieben (1. M. 9, 15): „Und nicht soll mehr das Gewässer werden zu einer Sintflut", und es steht geschrieben (Jer. 54, 9): „Denn die Wasser Noa's (ist) dies mir, von denen ich geschworen habe." — Aber: „ja" (ist) ein Schwur, woher (ergibt sich) uns (das)? Das ist ein Verstandesschluß aus: „nein" (ist) ein Schwur (; daraus folgt:) „ja" (ist) gleichfalls ein Schwur.
Es hat gesagt Rabh'a (gest. 352; Str. 145): und das (ist gemeint von dem,) der gesagt hat: „nein, nein" (also:) zweimal (nein); und das (ist gemeint von dem,) der gesagt hat: „ja, ja" (also:) zweimal (ja); denn es steht geschrieben (1. M. 9, 11): „Und nicht soll alles Fleisch mehr vertilgt werden von den Wassern der Sintflut", „und nicht soll mehr das Gewässer werden zu einer Sintflut" (1. M. 9, 15), und aus dem zweimaligen „nein" (kann man schließen) auch (auf) das zweimalige Ja.

200: vgl. Jak. 5, 12, wo „beim Himmel", „bei der Erde" durch den Akkusativ, nicht mit ἐν, ausgedrückt ist — diesen Akk. haben wir ja auch in den jüdischen Schwurformeln wiederholt gefunden, vgl. νή c. Acc. bei den Griechen (Hirzel, Der Eid, 1902) —, es außerdem heißt: „Es sei aber euer Ja ein Ja und das Nein ein Nein." Von hier aus liegt für Mt. 5, 37 die Fassung nahe: „Es soll aber euer Ja-Wort ja sein, (euer) Nein(-Wort) nein." — 201: Epha = 26 1/2 Liter, Hin = etwa 6 Liter. „Hin" und „hēn" = ja sind sehr ähnlich. — 202: Auch hier steht einfaches „ja" und „nein", nicht doppeltes. Dann aber wird die Verdoppelung erörtert. Von hier aus ist man versucht, Mt. 5, 37 zu übersetzen: „Es soll aber euer Wort (d. h. eure Schwurformel, eure Aussage im Sinne des Schwurs) sein: ja, ja; nein, nein." Wegen der Jakobus-Stelle scheint mir aber doch die zu Nr. 200 angegebene Fassung die richtigere zu sein, zumal so die Ablehnung des Gebrauches von Schwurformeln noch deutlicher wird. Außerdem ist klar, daß im Hebräischen „es soll euer Ja ja sein, euer Nein nein" schwerlich heißen kann: hēn^{e}khem oder l'okhem, sondern man schob da gern: „dabhar" ein, so daß auf diese Weise „hēn" und „l'o" nicht mit Suffix versehen zu werden brauchte. Immerhin wäre möglich, daß Jesus sagen will: gebraucht eine Schwurformel, die keine ist, nämlich „ja, ja" — „nein, nein". So stehen sich beide Fassungen in Wirklichkeit sehr nahe.

203. M'khilt'a, Par. Jethro (bachodeš), 6. Abschn., zu 2. M. 20, 3; Winter-Wünsche S. 209:

„Du sollst nicht haben andere Götter neben mir" (2. M. 20, 3). Mit Bezug worauf ist das gesagt? (Antwort:) entsprechend dem, daß gesagt ist (V. 2): „Ich bin der Ewige, dein Gott(, der ich dich herausgeführt habe aus dem Lande Ägypten, aus dem Diensthause)."

Ein Gleichnis.

(Die Sache gleicht) einem Könige von Fleisch und Blut, der in eine Provinz einzog. Seine Knechte sprachen zu ihm: verordne über sie Verordnungen. Er sagte zu ihnen: wenn sie meine Königsherrschaft (malkhuth, βασιλεία) annehmen, werde ich über sie verordnen; denn, wenn sie meine Königsherrschaft nicht annehmen, werden sie meine Verordnungen nicht annehmen.

So hat Gott (wörtl.: der Ort) zu den Israeliten gesagt: „Ich bin der Ewige, dein Gott" (und dann:) „du sollst nicht" (andere Götter haben neben mir") (d. h.:) ich bin der, dessen Königsherrschaft ihr angenommen habt in Ägypten. Sie sagten zu ihm: so (ist es, hebr. ken, was also auch = „ja" sein kann). (Dann sagte er weiter:) und, wie ihr meine Königsherrschaft angenommen habt, so nehmt (nun) meine Verordnungen an.

R. Sim'on ben Joch'ai (130; Str. 129) sagt: das ist das, was dort (3. M. 18, 2) gesagt ist: „Ich bin der Ewige, euer Gott" (d. h. der,) dessen Königsherrschaft ihr angenommen habt am Sinai. Sie sagten: ja und ja. (Da sagte er weiter:) ihr habt meine Königsherrschaft angenommen, so nehmt (nun) meine Verordnungen an: „wie das Tun des Landes Ägypten sollt ihr nicht tun" (3. M. 18, 3). Das ist das, was hier (2. M. 20, 2. 3) gesagt ist: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der ich dich aus dem Lande Ägypten herausgeführt habe" (d. h.:) und ihr habt meine Königsherrschaft angenommen; sie sagten zu ihm: ja und ja(; also:) ihr habt meine Königsherrschaft angenommen in Liebe; nehmt (nun) meine Verordnungen an: „nicht sollt ihr andere Götter haben neben mir."

204. M'khilt'a, Par. Jethro (bachodeš), 4. Abschn., zu 2. M. 19, 25; Winter-Wünsche, S. 205f.:

„Und es stieg Mose herab zum Volke und sagte zu ihnen" (2. M. 19, 25) „und es sprach Gott (alle diese Worte [d. h. die 10 Gebote] folgendermaßen") (2. M. 20, 1).

„und er sagte zu ihnen" (d. h.:) er (d. h. Mose) redete zu ihnen sofort und säumte nicht.

Eine andere Erklärung: „und er sagte zu ihnen" (d. h.:) er sagte zu ihnen: saget zu nein: nein und zu ja: ja (d. h. lehnt ab, was ich ablehne, und befolgt, was ich zu befolgen gebiete).

zu 20, 1: „folgendermaßen" (wörtl.: „zu sagen") (d. h.:) daß sie gesagt haben auf ja: ja und auf nein: nein – Worte des R. Jišm'a'el (um 130; Str. 124). R. 'Aqibh'a sagt: auf ja: ja und auf nein: ja (d. h.: stimmt meinen Verboten ebenso zu wie meinen Geboten).

205. M'khilt'a, Par. Jethro (bachodeš), 8. Abschn., zu 2. M. 20, 12; Winter-Wünsche S. 219:

203: „hēn wehēn": „ja und ja" bezieht sich hier auf das Doppelte, um das es sich hier handelt: 2. M. 20, 2 und 3. M. 18, 2 u. 3. – 205: jede Position ist eine Negation und umgekehrt.

„Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit lang seien deine Tage (d. h.:) wenn du sie ehrst(, so gilt): „damit lang seien deine Tage"; (daraus folgt:) wenn nicht(, so gilt): damit sie kurz seien; denn die Worte der Tora (sind) ein Notarikon (d. h. eine Abkürzung); denn so werden die Worte der Tora ausgelegt: aus einem Ja-Allgemeinbegriff (entnimmt man das damit gesetzte) Nein, aus einem Nein-Allgemeinbegriff (das damit gesetzte) Ja.

206. b. Babh'a qamm'a 93a (Goldschm. VI, 344):

Rabbi Jochanan (250; Str. 137) hat gesagt: es gibt ein Ja, das wie ein Nein ist, und es gibt ein Nein, das wie ein Ja ist.

So wird auch überliefert:

(Sagt jemand:) „schlage mich", „verwunde mich" (und der, der verletzen soll, sagt: ich will es tun) unter der Bedingung, frei (von Schuld) zu sein, und er (d. h. der, der verletzt werden soll,) sagt zu ihm: ja — siehe, es gibt ein Ja, das wie ein Nein ist (d. h.: das Ja des Betreffenden ist doch als Nein gemeint, der Verletzer macht sich schuldig, vgl. B. q. VIII, 7). — (Sagt jemand:) „zerreiße meine Gewänder" (und der, der zerreißen soll, sagt: ich will es tun) unter der Bedingung, frei (von Schuld) zu sein, und er (d. h. der, dessen Kleider zerrissen werden sollen,) sagt zu ihm: nein: siehe, das ist ein Nein, das wie ein Ja ist (denn nach der Mischna ist diese Schädigung, die eine Schädigung des Vermögens, nicht eine Leibesschädigung ist, in diesem Falle erlaubt).

207. Gittin VII, 1 (Goldschm. V, 594):

Ist jemand stumm geworden und man hat zu ihm gesagt: wir wollen deiner Frau einen Scheidebrief schreiben, und er nickt mit seinem Kopfe, so prüft man ihn dreimal. Wenn er auf nein gesagt hat: nein, und auf ja: ja, siehe, so dürfen diese (den Scheidebrief) schreiben und (ihn der Frau) geben.

208. b. Š^ebhu'oth 36a (Goldschm. VII, 734):

Es hat gesagt R. Jose, Sohn des R. Chanin'a (250; Str. 138):

Amen, darin (liegt) ein Schwur; darin (liegt) (verpflichtende) Annahme von Worten; darin (liegt) Bekräftigung von Worten.

Darin (liegt) ein Schwur; denn es steht geschrieben (4. M. 5, 22): „Und es spreche das Weib (d. h. die des Ehebruchs verdächtige Frau): amen, amen" (vgl. V. 21, wo ihr der Schwur auferlegt wird, den sie nun annimmt mit „amen, amen").

Darin (liegt) (verpflichtende) Annahme von Worten; denn es steht geschrieben (5. M. 27, 26): „Verflucht sei, der nicht diese Worte der Tora erfüllt, sie zu tun. Und es sprach das ganze Volk: amen."

Darin (liegt) Bekräftigung von Worten; denn es steht geschrieben (Jer. 28, 6): „Und es sprach Jeremia, der Prophet, zu Chananja: amen, so möge der Ewige tun, es möge in Erfüllung gehen lassen der Ewige deine Worte."

209. 5. M. 23, 22–24:

22 Wenn du dem Ewigen, deinem Gotte, ein Gelübde gelobst, so sollst du nicht zögern, es zu halten (oder: zu bezahlen, zu erfüllen);

208: ἀμήν, vgl. z. B. Mt. 5, 26. Jesus gebraucht es einfach und doppelt als feierliche Bekräftigung. — 209ff.: hier handelt es sich nun darum, die juristischen Hintergründe zu Mt. 5, 33 aufzuhellen. Daraus ergibt sich noch wichtige Erkenntnis zum Verständnis der Worte Jesu V. 34ff. — 209: „halten", LXX ἀποδιδόναι wie Mt. 5, 33.

denn (sonst) wird der Ewige, dein Gott, es sicherlich von dir fordern,
und es wird mit Bezug auf dich eine Sünde sein.
[23]Wenn du aber auf das Geloben verzichtest,
so wird es mit Bezug auf dich keine Sünde sein.
[24]Was aus deinem Munde herausgegangen ist, sollst du beobachten,
und du sollst (es) tun,
wie du gelobt hast dem Ewigen, deinem Gott, als freiwillige Gabe,
was du ausgesprochen hast mit deinem Munde.

210. 4. M. 30, 3:

Wenn ein Mann dem Ewigen ein Gelübde gelobt
oder einen Eid schwört,
um sich selbst zu einer Enthaltung zu verpflichten,
so darf er sein Wort nicht brechen; (vielmehr:) entsprechend allem, was aus seinem Munde geht, soll er tun.

211. 3. M. 19, 12:

Und ihr sollt nicht schwören bei meinem Namen zum Truge (d. h. falsch),
da du sonst den Namen deines Gottes entweihst.
Ich bin der Ewige.

212. 2. M. 20, 7:

Nicht sollst du tragen (oder: bringen) den Namen des Ewigen, deines Gottes, zu Eitlem (oder: Vergeblichem, Trügerischem, šāv');
denn der Ewige wird nicht ungestraft lassen (oder: für unschuldig erklären, lossprechen) den, der seinen Namen trägt (oder: bringt) zu Eitlem (oder: Vergeblichem, Trügerischem).

213. 3. M. 5, 4–6:

[4]oder wenn jemand (wörtl.: eine Seele) schwört, unbesonnen redend (oder: schwatzend) mit den Lippen,
böse zu handeln oder gut zu handeln,
betreffend alles, was der Mensch unbesonnen redet (oder: schwatzt) in einem Schwur (oder: als Schwur),
und es ist vor ihm verborgen,
und er erkennt (es nachher)
und hat sich (also) verschuldet betreffs eines von diesen,
[5]so soll es geschehen, wenn er sich verschuldet hat betreffs eines von diesen,
so soll er bekennen betreffs dessen, in Bezug worauf er sich versündigt hat,
[6]und er soll bringen sein Schuldopfer dem Ewigen für seine Sünde, die er gesündigt hat, (nämlich:)
ein weibliches Tier vom Kleinvieh,
ein Schaf oder eine Ziege,
zum Sündopfer,
und der Priester soll ihm Sühne verschaffen
wegen seiner Sünde.

210: hier ist sowohl von Gelübde als Eid die Rede, auch hier wird das Halten betont wie Mt. 5, 33. – 211: Mt. 5, 33 steht ἐπιορκεῖν. Delitzsch übersetzt: tiššabh'a laššäqēr, da der Hebräer für ἐπιορκεῖν kein Wort hat. 3. M. 19, 12 steht auch „laššäqēr“. Jesus zitiert nicht wörtlich. Er hat den Singular. Er denkt wohl nicht an eine bestimmte Stelle, sondern faßt in ein Verbot und ein Gebot den Inhalt des Gesetzes in Rücksicht auf Eid und Gelübde zusammen.

214. Siphr'a zu 3. M. 19, 12:

VI. „Ihr sollt bei meinem Namen nicht falsch (wörtl.: zur Lüge) schwören." Welche Lehre (liegt darin, daß er so) sagt gemäß dem, daß gesagt ist (2. M. 20, 7): „Du sollst den Namen des Ewigen, deines Gottes, nicht tragen zu Eitlem?" Man könnte (nach 2. M. 20, 7) meinen, daß man(, wenn man falsch schwört oder „zu Eitlem") nur schuldig würde auf Grund (des Gebrauches) des Tetragramms (beim Schwören). Woher (d. h. aus welcher anderen Schriftstelle, ergibt sich aber, daß man beim Falschschwur auch schuldig wird), wenn man alle Beinamen (Gottes) einschließt? Die Lehre (liegt darin, daß) er sagt: „bei meinem Namen" (3. M. 19, 12) (also:) jeder Name, den ich (d. h. Gott) habe(, ist einbegriffen).

VII. „Da du sonst den Namen des Ewigen, deines Gottes, entweihst" das will lehren, daß der vergebliche Schwur Entweihung des göttlichen Namens ist.

Eine andere Erklärung: „da du sonst entweihst" (das hebräische Wort für „entweihen", als „profan machen", „zur Nutznießung irgend welcher Art nicht verboten" verstanden, als Passiv vokalisiert, ergibt:) du wirst profan gemacht für wilde Tiere und Haustiere (zur Strafe).

215. 'Abhoth V, 10:

Böses Getier kommt in die Welt wegen eines vergeblichen Schwures und wegen Entweihung des (göttlichen) Namens.

216. b. Šabbath 33a (Goldschm. I, 394):

Wegen der Sünde: š'bhu'ath šav' und šebhu'ath šeqer und Entweihung des göttlichen Namens und Entweihung des Sabbats vermehrt sich das böse Getier und das Vieh wird vernichtet und die Menschen vermindern sich und die Straßen werden verödet.

217. M'khilt'a zu 2. M. 20, 7, Par. Jethro, 7. Abschnitt:

„Nicht sollst du tragen den Namen des Ewigen, deines Gottes, zu Eitlem", auch ist der vergebliche Schwur enthalten in der Gesamtbestimmung (über die Schwüre 3. M. 5, 4): „Oder wenn eine Seele schwört, unbesonnen redend mit den Lippen" (Warum bringt die Tora dann 2. M. 20, 7 noch besonders, obwohl das schon in 3. M. 5, 4 mit enthalten ist? Antwort:) Und siehe, die Schrift hebt ihn (d. h. den vergeblichen Schwur) aus seiner Gesamtbestimmung heraus und gibt eine Erschwerung ihn betreffend und befreit ihn von dem (3. M. 5, 4 ff. als Strafe gesetzten) Opfer. Da könnte ich meinen(, was aber ein Irrtum wäre,): wie er frei ist vom Opfer, so sei er auch frei von der Geißelstrafe. Die Lehre (hierüber liegt darin,

---

214, VII: „vergeblicher Schwur": šebhu'ath šav'. Nach Scheb. III, 8 ff. versteht man darunter 1) einen Eid, der behauptet, daß etwas anders sei, als das den Menschen bekannt ist, z. B. daß eine steinerne Säule eine goldene sei, daß ein Mann eine Frau sei und umgekehrt; 2) einen Eid, der beschwört, was unmöglich ist, z. B. daß jemand ein in der Luft fliegendes Kamel gesehen habe; 3) wenn jemand schwört, ein Toragebot zu verabsäumen, also z. B. keine Laubhütte machen zu wollen, keine Tephillin (Gebetsriemen) zu legen. Auf solchen Schwüren steht, wenn sie mit Mutwillen getan werden, als Strafe die Geißelung, während man frei ist, wenn man sie aus Versehen getan hat. Daraus, daß hier zu 3. M. 19, 12 von „šebhu'ath šav'" die Rede ist, sieht man, wie überhaupt aus der Verbindung dieser Stelle mit 2. M 20, 7 in obiger Beweisführung, daß „šebhu'ath šĕqĕr" und „šebhu'ath šav'" identisch ist.

daß) er sagt (2. M. 20, 7 Fortsetzung): „Nicht sollst du tragen den Namen des Ewigen, deines Gottes, zu Eitlem; denn der Ewige wird nicht ungestraft lassen den, der seinen Namen trägt zu Eitlem" (also:) aus der Gesamtbestimmung des Opfers ist er (d. h. der vergebliche Schwur) (zwar) ausgeschlossen, (aber) aus der Gesamtbestimmung der Geißelstrafe ist er nicht ausgeschlossen (auf Übertretung eines Verbotes steht Geißelstrafe).

„Nicht sollst du tragen" in Bezug worauf (d. h. auf welche andere Torastelle) ist das gesagt? (Antwort:) entsprechend dem, daß gesagt ist (3. M. 19, 12): „Und nicht sollt ihr schwören bei meinem Namen zur Lüge." Da habe ich nur, daß er (d. h. der Betreffende selber) nicht schwören darf; woher (d. h. aus welcher Torastelle erweise ich), daß er (auch) nicht auf sich nehmen darf zu schwören? (nämlich: wenn ihm mit: „ich beschwöre dich" ein Eid auferlegt wird, den er mit „Amen" annehmen muß. Antwort:) Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt (2. M. 20, 7): „Nicht sollst du tragen den Namen des Ewigen, deines Gottes" (hierin liegt noch in dem Ausdruck „des Ewigen, deines Gottes" folgendes:) ehe du auf dich genommen hast zu schwören, siehe, bin ich für dich „der Ewige"; nachdem du auf dich genommen hast zu schwören, siehe, bin ich für dich „Gott" (d. h.:) als der Richter („'elohim" = Richter, sehr geläufig).

„Denn nicht wird ungestraft lassen der Ewige den, der seinen Namen trägt zu Vergeblichem." Es ist nicht möglich (lediglich) zu sagen: „er wird nicht ungestraft lassen"; denn es ist bereits (nämlich 2. M. 34, 7) gesagt: „er wird ungestraft lassen." Und es ist nicht möglich, (lediglich) zu sagen: „er wird ungestraft lassen"; denn es ist bereits (2. M. 20, 7) gesagt: „er wird nicht ungestraft lassen." (Also folgt:) von hier (ergibt sich, daß beide Stellen Recht haben, nämlich): er läßt ungestraft die Bußfertigen, und er läßt nicht ungestraft die Unbußfertigen.

218. Siphr'a zu 3. M. 5, 4–6:

Par. 9, 1. Man könnte (irrtümlicherweise meinen): wer gelobt betreffs des Nasiräats und betreffs des Opfers, solle dieses Opfer(, das 3. M. 5, 4 ff. als Strafe gesetzt ist,) darbringen. Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt (3. M. 5, 4): „wenn (eine Seele) schwört" (also:) betreffs eines Schwures ist man schuldig, nicht, wer gelobt betreffs des Nasiräats und betreffs des Opfers.

2. Man könnte (irrtümlicherweise meinen): wer im Herzen (einen solchen Schwur) denkt(, ohne ihn auszusprechen,) sei schuldig. Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt (3. M. 5, 4): (unbesonnen redend) „mit den Lippen" (also:) nicht (bloß) im Herzen. – Oder: man könnte (irrtümlicherweise meinen), daß ich (auf Grund der Worte „mit den Lippen") ausschließen müßte das im Herzen Beschlossene(, was er dann ausspricht). Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt (3. M. 5, 4): „unbesonnen redend" (wörtl.: „unbesonnen zu reden". Darin liegt, daß, was er dann redet, zunächst im Herzen beschlossen ist).

3. Man könnte (irrtümlicherweise meinen): wer schwört, (lediglich) „anderen

---

218: man beachte auch hier wieder die Schlußterminologie. 1. Cor. 15, 26 ff. haben wir den Schluß auf das, was durch den Wortlaut ausgeschlossen wird. „Gesamtbestimmung" (k^{e}lal) kennt auch das N Test., z. B. Röm. 13, 9. – Jesus kann auch 3 M. 5, 4–6 in Mt. 5, 33 ff. mit im Auge haben.

Böses zu tun", sei schuldig. Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt: „Böses zu tun" und „Gutes zu tun" (also: beides ist hier neben einander gestellt, demnach:) wie das Gutestun freiwillig ist, so ist auch das Bösestun freiwillig. (Folglich:) Es ist (hier) ausgeschlossen: wer schwört, (lediglich) anderen Böses zu tun.

4. Man könnte (irrtümlicherweise meinen): wer schwört, sich selbst Böses zu tun, sei frei. Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt: „Böses zu tun" und „Gutes zu tun" (daraus folgt:) wie das Gutestun freiwillig ist, so ist auch das Bösestun freiwillig. (Folglich:) muß auch ich (den Fall hier) einschließen: wer schwört, sich selbst Böses zu tun, daß er schuldig sei.

5. Man könnte (irrtümlicherweise meinen), daß ich auch (den Fall) ausschließe: wer schwört, anderen Gutes zu tun. Aber, wenn er (d. h. die Schrift, hier) sagt: oder Gutes zu tun"(, so ist dieser Fall als besonderer Fall angedeutet, also eingeschlossen, nämlich:) Gutes zu tun auch an anderen.

6. Oder: man könnte (irrtümlicherweise meinen): wer schwört, (lediglich) ein Toragesetz zu übertreten, sei schuldig. Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt: „Böses zu tun" und „Gutes zu tun" (also:) wie das Gutestun freiwillig ist, so ist auch das Bösestun freiwillig. (Folglich:) ausgeschlossen ist (der Fall): wer schwört, (lediglich) ein Toragesetz zu übertreten.

7. Ich schließe den aus, der schwört, ein Toragesetz zu übertreten; aber ich schließe den nicht aus, der schwört, ein Toragesetz zu erfüllen; denn es ergibt sich durch einen Schluß (a minori ad maius), daß er schuldig ist — Worte des R. J^ehuda ben B^ethera (100; Str. 128). Es hat gesagt R. J^ehuda ben B^ethera: wenn man schon bei etwas, das freiwillig ist und bezüglich dessen man nicht durch einen Schwur vom Berge Sinai gebunden ist, schuldig ist — um wie viel mehr ist man schuldig bezüglich eines Toragesetzes, bezüglich dessen man durch einen Schwur vom Berge Sinai her verpflichtet ist. — Da sagte man zu ihm: nein (das ist kein richtiger Schluß). (Denn:) wenn du bei dem auf Freiwilliges bezüglichen Schwur sagst, daß man so das Negative (wörtl.: das Nein, d. h. „Böses zu tun") dem Positiven (wörtl.: dem Ja, d. h. „Gutes zu tun") gleichstellt(, so ist das richtig), dann mußt du (aber) bei dem auf ein Toragesetz bezüglichen Schwur sagen, daß man bei ihm nicht das Negative (d. h. hier die Übertretung des Toragesetzes) dem Positiven (d. h. der Erfüllung des Toragesetzes) gleichstellen darf.

8. „Böses zu tun" und „Gutes zu tun" da habe ich nur Dinge, bei denen von Bösestun und Gutestun die Rede ist. Woher (schließe ich, daß hier auch) Dinge (gemeint sind), bei denen von Bösestun und Gutestun nicht die Rede ist? (Antwort:) Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt: „unbesonnen zu reden". — Da habe ich (das) nur in Bezug auf die Zukunft. Woher (schließe ich das Entsprechende) für die Vergangenheit? (Antwort:) Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt (3. M. 5, 4): „betreffend alles, was er unbesonnen redet" — Worte des R. ʿAqibh'a (130; Str. 125). R. Jišmʿa'el (130; Str. 124) sagt: „Böses zu tun und Gutes zu tun" (das bezieht sich) auf die Zukunft. Da sagte zu ihm R. ʿAqibh'a: wenn das so ist, so habe ich hier nur Dinge, bei denen von

Bösestun und Gutestun die Rede ist; woher (aber schließe ich auf) Dinge, bei denen nicht von Bösestun und Gutestun die Rede ist? Er sagte zu ihm: daraus, daß der Schriftvers das einschließt. Da sagte er (d. h. R. Jsmael) zu ihm: wenn der Schriftvers das eine einschließt, schließt er auch das andere ein.

9. „der Mensch in einem Schwur" (ausgeschlossen ist hierdurch:) das Spezielle mit Bezug auf den Zwangsfall. „und es ist ihm verborgen" (ausgeschlossen ist hierdurch:) das Spezielle mit Bezug auf die Vorsätzlichkeit. — „und es ist ihm verborgen" (d. h.:) und es ist ihm der Schwur verborgen (d. h. entfallen, daß er geschworen hat). Oder: man könnte (irrtümlicherweise meinen): und es ist ihm die Sache verborgen (d. h. entfallen, was er geschworen hat). Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt: „in einem Schwur, und es ist ihm verborgen" (also:) auf Grund des Verborgenseins des Schwurs ist er schuldig, er ist aber nicht schuldig auf Grund des Verborgenseins der Sache.

219. Siphre zu 5. M. 23, 22–24:

(264) „Wenn du dem Ewigen, deinem Gott, ein Gelübde tust." Es ist hier (d. h. 5. M. 23, 22) gesagt: „Gelübde", und es ist dort (d. h. 3. M. 7, 16) gesagt: „Gelübde". Wie bei dem dort gesagten „Gelübde" (steht) „Gelübde" und „freiwillige Gabe", so (gilt also) auch (bei dem) „Gelübde", das hier gesagt ist: „Gelübde" und „freiwillige Gabe". — Und wie (bei dem) „Gelübde", das hier gesagt ist(, gilt): „du sollst nicht zögern, es zu erfüllen", so (gilt) auch (bei dem) „Gelübde", das dort gesagt ist: „du sollst nicht zögern, es zu erfüllen."

„Dem Ewigen, deinem Gotte" das sind die Schätzungen und die Banngüter und die geweihten Gegenstände.

„Nicht sollst du zögern, es zu erfüllen" es, aber nicht seinen Ersatz.

„Denn er wird es fordern" das sind die Sündopfer und Schuldopfer.

„Der Ewige, dein Gott" das ist das (zur Reparatur des) Tempels Geheiligte.

„von dir" das ist Nachlese, Vergessenes, Feldecke.

„und es wird mit Bezug auf dich eine Sünde sein" mit Bezug auf dich eine Sünde, und nicht mit Bezug auf dein Opfer eine Sünde.

(265.) „Wenn du aber auf dein Geloben verzichtest". R. Meïr (130 n. Chr.) sagt: „Besser, daß du nichts gelobst(, als daß du gelobst und es nicht einlösest, Qoh. 5, 4)"; besser als beides, daß du überhaupt nicht gelobst. — R. J'huda (um 200) sagt: „Besser ist, daß du nichts gelobst(, als daß du

---

219: hier zunächst die Schlußform der „g^e^zēra šava", wobei 2 Verse, die denselben Ausdruck haben, in Beziehung auf einander ausgelegt werden, vgl. Röm. 4, wo 1. M. 15, 6 u. Ps. 32, 1. 2 mit einander verbunden werden, weil an beiden Stellen „anrechnen" vorkommt. Ebenso 1. Cor. 15, 54. 55, wo Jes. 25, 8 u. Hos. 13, 14 verbunden sind, weil an beiden Stellen „Tod" und „Sieg" vorkommt. — „Schätzungen": man konnte sich selbst dem Tempel weihen u. mußte dann nach 3. M. 27, 2–8 (vgl. Philo, Über die Einzelgesetze p. 276 M.) gewisse Taxen bezahlen, die dem Wert der betreffenden Person entsprechen sollten. Vgl. Mischnatraktat 'Arakhin. — „Banngüter": das Gebannte gehörte Gott. — „Ersatz": der in Frage kam, wenn das Geweihte, ehe es in den Besitz des Tempels kam, untauglich geworden war. — „Schuldopfer": die Gott fordert bei Verletzungen der Eide und Gelübde. — „Nachlese usw.": vgl. die entsprechenden Mischnatraktate. — In der Art der Schriftbehandlung werden hier mannigfach die Ausdrücke gepreßt, vgl. Gal. 3, 16.

gelobst und es nicht einlösest", Qoh. 5, 4)"; besser als beides (ist), wenn man gelobt und einlöst.

„Was aus deinem Munde gegangen ist" das ist ein Gebot.

„sollst du beobachten" das ist ein Verbot.

„und du sollst (es) tun" das ist eine Verwarnung für den Gerichtshof, daß sie (d. h. die Mitglieder des Gerichtshofes) dich zum Tun veranlassen.

„wie du gelobt hast" das ist das Gelübde.

„dem Ewigen, deinem Gotte" das sind die Schätzungen und Banngüter und geweihten Gegenstände.

„als freiwillige Gabe" das ist die freiwillige Gabe.

„was du gesprochen hast" das ist [das Geweihte] zur Reparatur des Tempels.

„mit deinem Munde" das ist das Almosen.

220. Siphre zu 4. M. 30, 3, Par. maṭṭoth, 153:

„Ein Mann" (das ist gesagt,) um den Minderjährigen auszuschließen; der Wortlaut schließt den Minderjährigen aus; und den, der 13 Jahre und 1 Tag alt ist, siehe, du kannst (über ihn) erschließen: es ist hier (4. M. 30, 3) gesagt: „Gelübde", und es ist dort (3. M. 22, 18. 21) gesagt: „Gelübde"; wie bei dem „Gelübde", das dort gesagt ist, (die Rede ist von) „Gelübde" und „freiwillige Gabe", so (folgt dasselbe auch für) „Gelübde", das hier gesagt ist: (es ist die Rede von) „Gelübde" und „freiwillige Gabe". Von hier aus hat man gesagt: die Worte (d. h. das Gelübde) eines, der 13 Jahre und 1 Tag alt ist, sind giltig.

„wenn er dem Ewigen ein Gelübde gelobt" derjenige, der sein Gelübde auf etwas ihm Mögliches stützt, siehe, das ist ein Gelübde; und, wenn (er das) nicht (tut), so ist es kein Gelübde, — oder (vielmehr): es ist es nicht, bis daß er (dabei) den (göttlichen) Namen erwähnt. Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt (4. M. 30, 3): „um sich selbst zu einer Enthaltung zu verpflichten"(, d. h. hier ist nicht im besonderen von dem Gebrauch des göttlichen Namens beim Gelübde, resp. Gelübdeeid die Rede, sondern:) er hat sich selbst zur Enthaltung verpflichtet in jedem Falle (d. h. ganz allgemein).

[vgl. Sebhuʿoth III, 8, wonach ein „vergeblicher Eid" sich auf etwas Unmögliches bezieht, vgl. auch Nᵉdarim II, 1 Ende.]

Siehe (also): du darfst nicht die letztgenannte Meinung vertreten, sondern

---

220: „etwas ihm Mögliches": von hier aus hellt sich Mt 5, 34ff. auf! Jesus fügt hier zu seiner Ablehnung der einzelnen Schwurformeln Begründungen hinzu. Was er mit diesen Begründungen will, zeigt am deutlichsten die letzte: „denn du vermagst nicht ein Haar weiß oder schwarz zu machen." Darin liegt: umso weniger hast du Macht über dein ganzes Haupt. Also: du darfst so gar nicht schwören. Das ist ein Eingriff in Gottes Macht. Nun versteht man auch die übrigen Begründungen: auch hier schwört der Mensch bei etwas, worüber er gar keine Macht hat. Der Himmel ist ja Gottes Thron, die Erde seiner Füße Schemel (vgl. Jes. 66, 1), Jerusalem Gottes Stadt (Ps. 46, 5; 48, 2 9; 47, 3). Wie kann sich also ein Mensch einen solchen Eingriff in Gottes Eigentum gestatten! Ein solcher Eid ist „vergeblich", ist „eitel"! Umso mehr ist dann der Eid bei Gott selber eitel; denn das hieße ja, daß der Mensch glaubt, Gott selbst in der Gewalt zu haben. So sind also schließlich alle Eide „vergebliche Eide" und daher abzulehnen. Das sprengt auch den gerichtlichen Eid in die Luft, obwohl Jesus an ihn sichtlich nicht in erster Linie denkt. Gestattet sind lediglich Beteuerungen, da diese sich ganz innerhalb der Sphäre des dem Menschen Möglichen halten.

vielmehr die erstgenannte (d. h.): derjenige, der sein Gelübde auf etwas ihm Mögliches stützt, siehe, das ist ein Gelübde; und, wenn nicht, so ist es kein Gelübde.

Oder (es ist folgendes zu schließen): wie die Gelübde gleich sind (und zwar hinsichtlich des Satzes): derjenige, der sein Gelübde auf etwas stützt, was ihm möglich ist, siehe, das ist ein Gelübde; und, wenn nicht, so ist es kein Gelübde: so (gilt das Entsprechende) auch beim Schwur: Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt (4. M. 30, 3): „um sich selbst zu einer Enthaltung zu verpflichten" (das will sagen: auch beim Schwur kommt es nicht auf Erwähnung des göttlichen Namens, sondern auf obigen Unterschied an, und der Schwur gilt, resp. gilt nicht, mag man den Gottesnamen erwähnen oder nicht, also:) in jedem Falle.

Welcher Unterschied besteht zwischen Gelübden und Eid? Bei den Gelübden gelobt man gleichsam beim Leben des Königs, beim Eide schwört man gleichsam beim Könige selber. Obwohl es kein Beweis ist für die Sache, so ist es doch eine Hindeutung auf die Sache (2. Kön. 4, 30): „So wahr der Ewige lebt und so wahr deine Seele lebt, ich verlasse dich nicht."

„um sich selbst zu einer Enthaltung zu verpflichten" sich selbst verpflichtet er (also) zu einer Enthaltung, aber nicht verpflichtet er andere zu einer Enthaltung. Das ergibt (auch) ein Schluß: wenn man schon da, wo man seine eigenen Gelübde, nachdem man sie gelobt hat, nicht auflösen kann, seine eigenen Gelübde auflösen darf, ehe man sie gelobt hat: um wie viel mehr darf man da, wo man die Gelübde seiner Frau auflöst, nachdem sie sie gelobt hat, die Gelübde seiner Frau auflösen, ehe sie sie gelobt hat. Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt: „um sich selbst zu einer Enthaltung zu verpflichten" (d. h.:) sich selbst verpflichtet er zu einer Enthaltung, aber nicht verpflichtet er andere zu einer Enthaltung.

Eine andere Erklärung: „um sich selbst zu einer Enthaltung zu verpflichten" im Hinblick worauf ist das gesagt? (Antwort:) entsprechend dem, daß er (d. h. die Schrift) sagt: „entsprechend allem, was aus seinem Munde geht, soll er tun."

Da habe ich nur: „was aus seinem Munde geht" (das) nahm er an als Gelübde, und als Eid woher (läßt sich das erweisen)? Die Lehre (hierüber liegt darin; daß) er sagt: „um sich selbst zu einer Enthaltung zu verpflichten". — [„Um sich selbst zu einer Enthaltung zu verpflichten"] ich könnte (irrtümlicherweise) meinen, daß ich, auch wenn er geschworen hat, Verendetes und Zerrissenes und Gewürm und Kriechtiere zu essen, mit Bezug auf ihn (die Schriftworte) rezitieren könnte: „wie alles, was aus seinem Munde geht, soll er tun." Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt: „um sich zur Enthaltung zu verpflichten" (d. h.) zur Enthaltung von dem Erlaubten, und nicht erlaubt er (also) das Verbotene.

„nicht darf er sein Wort brechen"

(D. h.:) er darf sein Wort nicht profan machen. Siehe, wer weise (d. h. ein Gelehrter) ist, darf nicht für sich selbst auflösen. Und das ergibt folgender Schluß: wenn er für andere auflösen darf, sollte er nicht für sich auflösen dürfen? Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt: „und er darf sein Wort nicht brechen" (d. h.:) und er darf seine Worte nicht profan machen.

„Nicht darf er sein Wort brechen" er (d. h. die Schrift) zeigt an, daß er übertritt „er darf nicht brechen". Woher (ist zu erweisen, daß er auch nicht übertreten darf) „du sollst nicht zögern" (5. M. 23, 22)? (Antwort:) Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt (5. M. 23, 22): „Wenn du dem Ewigen, deinem Gott, ein Gelübde tust, so zögere nicht, es zu erfüllen." Er (d. h. die Schrift) zeigt (also) an, daß er übertritt „du sollst nicht zögern" und „er soll nicht brechen".

Und: „nicht darf er sein Wort brechen" R. 'Eli'ezer sagt: um das unbesonnene Aussprechen wie einen Schwur zu machen(, ist das gesagt). R. 'Aqibh'a sagt: „wie alles, was aus seinem Munde geht, soll er handeln" (d. h. auf alle Schwüre bezieht sich das: „nicht darf er sein Wort brechen").

221. Sirach 23, 9–11:

9 Ans Schwören gewöhne deinen Mund nicht
und gewöhne dich nicht daran, den Namen des Heiligen (d. h. Gottes) auszusprechen;
10 denn wie ein Sklave, gegen den immerwährend die Untersuchung im Gange ist,
nie ohne Striemen sein wird,
so wird auch der, der allezeit schwört [und den Namen des Herrn ausspricht],
nie von Sünden rein sein.
11 Ein Mann, der viel schwört, wird Ungerechtigkeit in Fülle begehen,

---

221ff.: Sonstiges Material zum Schwören. Aus dem N. T. wäre die Frage wichtig: hat Jesus vor dem Hohenpriester geschworen? Nach Mt. 26, 63 legt ihm der Hohepriester ausdrücklich den Eid vor Gericht auf. Jesus nimmt den Eid aber nicht mit „Amen" an. Formell leistet er keinen Schwur. (Vgl. H. Laible in Allg. Ev. luth. Kirchenzeitung 4. 6. 1920, Nr. 23 des 53. Jahrgangs.) „Du hast (es) gesagt" oder: „Du sagst so" sind rabbinische Formeln zurückhaltender Bejahung, ja, zu der letzteren Formel gehört der Gegensatz: „aber so ist es nicht, sondern ..." (Mekh. zu 2. M. 12, 3; vgl. Dalman, Worte Jesu I, 1898, S. 252ff.). Man hat den Eindruck, daß Jesus zwar seine Messianität bejaht, aber in anderem Sinne, als die Juden den Begriff der Messianität meinten. – Selbstverfluchung Mt. 26, 72. 74 (Mk. 14, 71); Apstg. 23, 12. 14. – Bei Paulus assertorische Eide Röm. 1, 9; 2. Kor. 1, 23; Gal. 1, 20; Phil. 1, 8; 1. Thess. 2, 5. – Vgl. Ebr. 6, 16; Apok. 10, 5ff. – Der Schwur des Herodes Antipas (Mk. 6, 22. 23; Mt. 14, 7) ist ein Gelübdeeid. Herodes fühlt sich an den Eid gebunden. Nach R. Hirzel, Der Eid, 1902, S. 167ff., ist dabei vielleicht auf folgendes zu verweisen: nach Mk. und Mt. hat Herodes den Schwur an seinem Geburtstag getan. Geburtstag heißt hier γενέσια. Nun hat es ein athenisches Fest dieses Namens gegeben, das wohl den Geburtstag des Todesgottes bedeutete. An diesem fünftägigen Fest wurden Sühnopfer dargebracht. Es wird auch gesagt: wer am 5. Tage einen Meineid schwört, stirbt innerhalb der nächsten 5 Tage. Vielleicht hat Derartiges dem Herodes noch besonders die Aufrechterhaltung seines Eides nahe gelegt. – Das Nasiräatsgelübde (vgl. Apstg. 21, 23ff.) gründet sich auf 4. M. 6, 1–21. Wer gelobt, ein Nasir sein zu wollen, darf 1) weder Wein noch Berauschendes genießen, 2) nicht sein Haupthaar scheren, 3) sich nicht durch Leichen verunreinigen. Man unterscheidet verschiedene Arten des Nasiräats. Gewöhnlich gilt das Gelübde auf 30 Tage. „Sobald die Zeit des Nasirats zu Ende ist, hat man 3 Opfer darzubringen (1 Schaf als Ganzopfer, 1 weibliches Schaf als Sündopfer, 1 Widder als Friedensopfer, dazu verschiedene Kuchen, sowie die Speise- und Gußopfer). Dann muß man sein Haar scheren und es auf das Feuer legen, das unter dem Friedensopfer ist; darauf läßt der Priester den Betreffenden mit einzelnen Opferteilen eine Schwingung vornehmen. Damit ist das Nasirat beendet." Man konnte für arme Nasiräer die erforderlichen Kosten übernehmen.

und von seinem Hause wird die Züchtigung (Gottes) nicht weichen.
Wenn er sich vergangen hat, so hat er (eben) Sünde auf sich geladen,
und wenn er es übersah, so versündigte er sich doppelt.
Und wenn er bei unbegründeter Sache schwor,
so wird er nicht für gerecht befunden werden,
denn sein Haus wird von Heimsuchungen übervoll sein.

222. Sirach 18, 22–24:

22 Laß dich nicht davon abhalten, Gelübde zur rechten Zeit zu erfüllen,
und warte nicht bis zum Tod, ehe du deine Schuldigkeit tust.
23 Ehe du ein Gelübde tust, ‚bereite dein Gelübde vor'
und sei nicht wie ein Mensch, der den Herrn versucht.
24 Sei eingedenk des Zornes in den Tagen deines Endes und der Zeit der Ahndung, wenn er sein Antlitz von dir abwendet.

223. Pseudophokylides 16:

Auch sollst du nicht falsch schwören (ἐπιορκήσῃς), weder aus Unkenntnis noch absichtlich.
Den Meineidigen (ψεύδορκον), wer auch der Schwörende sei, haßt der unsterbliche Gott.

224. Josephus, Jüdischer Krieg II, 8, 6:

Das gegebene Wort gilt bei ihnen (d. h. den Essenern) mehr wie der Eid; ja, sie unterlassen das Schwören, weil sie es für schlimmer als den Meineid halten. Wer ohne Anrufung der Gottheit keinen Glauben finde, der sei, sagen sie, schon im voraus gerichtet ....

Bevor er (d. h. der neu Aufgenommene) indeß bei dem gemeinsamen Mahl erscheinen darf, muß er den Ordensangehörigen einen furchtbaren Eid schwören, daß er die Gottheit ehren, seine Pflichten gegen die Menschen erfüllen, niemandem aus eigenem Antrieb oder auf Befehl Schaden zufügen, stets die Ungerechten hassen und den Gerechten beistehen, sowie daß er Treue gegen jedermann und besonders gegen die Obrigkeit üben wolle, weil niemand Gewalt habe, ohne daß sie ihm von Gott verliehen sei (vgl. Röm. 13, 1).

225. Josephus, contra Apionem 1, 22:

Das bezeugt Theophrastus in seinem Werke über die Gesetze. Er sagt nämlich, bei den Tyriern sei es gesetzlich verboten, fremde Eide zu schwören, unter denen er außer einigen anderen auch den sogenannten Eid qorban aufzählt. Nirgends aber als bei den Juden allein findet sich dieser Eid, der, aus dem Hebräischen übersetzt, etwa „Geschenk an Gott" bedeutet.

226. Josephus, Altertümer 4, 4, 4:

Ferner müssen diejenigen, die sich qorban nennen (d. h. im Hebräischen „Geschenk an Gott"), wenn sie von dem Dienst, zu dem sie sich verpflichtet haben, entbunden sein wollen, den Priestern Geld geben, und zwar ein Weib 30 und ein Mann 50 Sekel.

227. Philo, de specialibus legibus II, p. 270 M:

Das erste der 3 Gebote verbietet, den Namen Gottes in leichtfertiger Weise zu verwenden; denn das (bloße) Wort des wackeren Mannes, so meint das Gesetz, sei ein Eid, zuverlässig, ohne Schwanken, ganz untrüglich, in der Wahrheit verankert. Und wenn die Notwendigkeit einen doch zum Schwören zwingt, so mag er, wenn sein Vater oder seine Mutter noch lebt, bei deren

Gesundheit und Glück schwören; wenn sie aber tot sind, bei ihrem Andenken; denn sie sind ein treues Abbild der göttlichen Gewalt, da sie die Nichtseienden ins Dasein gerufen haben.

228. Philo, a. a. O. p. 272 M.:

Wenn sich aber jemand zu etwas gesetzlich nicht Verbotenem eidlich verpflichtet hat, so soll er mit ganzer Kraft und auf jede Weise den Schwur zu halten suchen (4. M. 30, 3) ....

Der Eid ist nichts anderes als die Anrufung Gottes als Zeugen in zweifelhafter Sache; Gott aber bei einer Unwahrheit anrufen ist die allergrößte Sünde. .... Manche Leute schwören nämlich womöglich, daß sie Diebstahl, Tempelraub, Notzucht, Ehebruch, Körperverletzung, Mord oder ähnliche Schandtaten ausführen werden ....

Wenn ihnen (gewissen Prahlern) Reichtum und Überfluß an Lebensgütern zufällt, verpflichten sie sich eidlich zum Gebrauch und Genuß der Güter, die ihnen großen Aufwand ermöglichen. Um einen solchen Fall anzuführen: jüngst wurde einer von den nicht Unbemittelten, der ein lockeres, weichliches Leben führt, von einem grade anwesenden älteren Manne, wohl einem Verwandten oder väterlichen Freunde, zurechtgewiesen und ermahnt, seine Lebensführung etwas ernster und bescheidener einzurichten; jener nahm jedoch die Mahnung in hohem Grade übel auf und verschwur sich in absichtlichem Widerspruch, solange er die Mittel und das Vermögen habe, nichts zu gebrauchen, was billig zu haben sei.

229. Philo, de decalogo p. 195 M.:

Am besten, heilsamsten und vernunftgemäßesten wäre es ja, gar nicht zu schwören, wenn der Mensch bei jeder Aussage so wahr zu sein lernte, daß die Worte als Eide gelten könnten. „Die zweitbeste Fahrt" aber, wie man zu sagen pflegt, ist wahr schwören.

4. und 5. Jesu Worte über die Feindesliebe und das ius talionis.

230. Siphr'a zu 3. M. 19, 18 (Par. q^{e}dōš:m):

„Du sollst nicht rachgierig und nicht nachträgerisch sein gegenüber deinen Volksgenossen." Du darfst rachgierig und nachträgerisch sein gegen andere (d. h. Nichtjuden).

„Und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Rabbi ʿAqibh'a sagt: das ist die große Gesamtregel in der Tora. Ben Azzai (130 n. Chr.) sagt: „das ist das Buch der Ursprünge des Menschen" (1. M. 5, 1): diese Gesamtregel ist größer als diese.

230: zu Mt. 5, 43. Die Auslegung wird in Nr. 230 ohne erkennbaren Absatz zu dem Zitat hinzugefügt, genau wie Mt. 5. 43. Die Juden wußten, wie weit das Zitat reichte und wo die Auslegung begann. Mt. 5. 43 ist „und deinen Feind hassen" nicht mehr Zitat, sondern Auslegung. — Die Worte Akibas und Ben Azzai's versteht Bacher, Ag. d. Tan. 1903[2] S. 4, 278, 417, so, daß Akiba sich an Hillels Ausspruch anschließe: „Was dir verhaßt ist, tue deinem Nächsten nicht. Das ist das ganze Gesetz. alles andere ist nur Auslegung" (Sabb. 31 a). wo unter dem „Nächsten" jeder Mensch zu verstehen sei; Ben Azzai meine — 1. M 5, 1 lautet vollständig: „Dies ist das Buch der Ursprünge des Menschen, an dem Tage, als Gott den Menschen schuf, in Gleichheit Gottes machte er ihn" —: „Die stete Rücksicht auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist eine weitere und festere Grundlage der gesellschaftlichen Sittenlehre als das Gebot, den Nächsten wie sich selbst zu lieben." Hillel sagt obiges Wort allerdings

231. Sprüche der Väter I, 12:
Hillel sagt:

Gehöre zu den Schülern des Aharon,
den Frieden liebend und dem Frieden nachjagend,
die Menschen liebend und sie hinführend zur Tora.

232. Sprüche Salomos 24, 17:

Wenn dein **Feind** fällt, freue dich nicht
und, wenn er strauchelt, frohlocke nicht dein Herz,
damit es der Herr nicht sehe,
und es böse sei in seinen Augen,
und er wende von ihm seinen Zorn.

233. 2. Mose 23, 4. 5:

[4] Wenn du triffst auf den Ochsen deines **Feindes** oder auf seinen Esel, der in die Irre geht, so sollst du ihn ihm unter allen Umständen zurückbringen.
[5] Wenn du den Esel deines Hassers erliegen siehst unter seiner Last, und du wolltest unterlassen (ihn) loszumachen für ihn — losmachen, losmachen sollst du (ihn) mit ihm.

234. M'chilt'a zu 2. Mose 23, 4. 5; Par. mišpaṭim, 20. Abschnitt; Winter-Wünsche S. 316:

„Auf den Ochsen deines **Feindes**“ das ist ein Heide (goi), der den Götzen dient — Worte des R. J'ošijja (um 130 n. Chr.). Von hier aus finden wir, daß die Götzendiener in allen Fällen Feinde der Israeliten genannt sind; denn es ist gesagt (5. M. 23, 10): „Wenn du im Kriege gegen deine Feinde ein Lager beziehst“, (daselbst 21, 10:) „wenn du ausziehst zum Kriege gegen deine Feinde.“ — R. 'Eli'ezer (um 100) sagt: von einem Proselyten (gēr), der zu seinem Abfall zurückgekehrt ist, redet die Schrift. — R. Jiṣchaq sagt: von einem abgefallenen Israeliten redet die Schrift. — R. Nathan (200 n. Chr.) sagt: von einem Israeliten selbst. Aber welche Lehre (liegt darin, daß) er sagt: „deine Feinde“? (Antwort: das in allen diesen Stellen wiederkehrende „dein“ besagt nichts anderes) außer: wenn er deinen Sohn

---

einem Nichtjuden, aber er will ihn zum Judentum hinüberziehen. Auch das Wort Hillels Nr. 231, das von „die Menschen liebend“ redet, will sie „hinführen zur Tora“. Die Samariter (Kuthäer), ja das ungelehrte jüdische Volk ('am ha'areṣ), werden von den Rabbinen nicht geliebt. Obige Siphrastelle in ihrem ersten Teil kommt hinzu. So ist mindestens zu sagen, daß das Judentum jener Zeit nicht zu der prinzipiellen Klarheit der „Feindesliebe“ hindurchgedrungen war, wie sie Jesu Wort zeigt. Vgl. auch Näheres in Th. Stud. u. Krit. 1918, Heft 1, S. 30ff. — 232ff.: zum Begriff des „Feindes“. Spr. Sal. 24. 17 eignet sich Abhoth IV, 19 Samuel der Kleine (um 120) als Wahlspruch an. Ebenso findet sich in Orchoth chajim (Lebenswege) des Rabbi Eliezer des Großen (um 100) Spr. Sal. 24, 17 und 25, 21. 22 („Wenn deinen Hasser hungert, so speise ihn mit Brot; und wenn ihn dürstet, so tränke ihn mit Wasser; denn feurige Kohlen sammelst du auf sein Haupt, und der Herr wird es dir vergelten“, vgl. Röm. 12, 20) angeeignet. Paulus knüpft hier, wie sonst, an jüdische Ethik an. — 234: dieser Text zeigt, daß „Feind“ nicht nur der Privatfeind ist, sondern auch der Nationalfeind. Jesus redet ja im Zusammenhang auch von „Zöllnern“ und ἐθνικοί. Wie 3. M. 19, 16—18 stellt er dem die „Brüder“ gegenüber. Die Größe Jesu besteht darin, daß er die schrankenlose Menschenliebe mit prinzipieller Klarheit und Schärfe fordert. Vgl. auch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Es ist falsch, hier — wie auch sonst oft — von einem Entweder—oder zu reden. Wie obiger Text zeigt, ist sowohl an Privatfeind wie an Nationalfeind zu denken. Jüdisches Denken scheidet da nicht so scharf.

geschlagen hat oder mit dir Streit gemacht hat, ist er ein Feind für die Stunde (also: vorübergehend) geworden.

235. 'Abhoth II, 10:

R. 'Eli'ezer (ben Hyrqanos) sagt:

Wärme dich (sei dich wärmend) an dem Feuer der Weisen, aber nimm dich vor ihrer Kohle in acht, damit du dich nicht verbrennst; denn ihr Biß ist der Biß eines Fuchses und ihr Stich der Stich eines Skorpions und ihr Zischen das Zischen einer Schlange, und alle ihre Worte sind Feuerkohlen.

236. b. Beraḳhoth 17a (Goldschm. I, 61):

Man erzählte von Rabban Jochanan ben Zakkai, daß ihm nie ein Mensch mit dem Gruße zuvorkam, selbst nicht ein Nichtjude (nokhri) auf der Straße.

237. 'Abhoth IV, 15:

R. Mathja ben Charaš (120 v. Chr., in Rom) sagt:

Komme jedermann mit dem Gruße zuvor.

238. Mekhilt'a zu 2. Mose 18, 12, Par. Jethro, 1. Abschnitt, gegen Ende (Winter-Wünsche S. 185):

„Und es kam Aharon und alle Ältesten Israels, Brot zu essen mit dem Schwiegervater des Mose vor Gott" (2. M. 18, 12). Und Mose, wo war er hingegangen? (Antwort:) er war doch anfangs hinausgegangen ihm entgegen; denn es ist gesagt (V. 7): „Und Mose ging hinaus seinem Schwiegervater entgegen." Wohin war er aber jetzt gegangen? (Antwort:) vielmehr lehrt er (d. h. V. 12), daß er (d. h. Mose) stand und sie bediente. Woher hat er das gelernt? Von Abraham, unserem Vater. — Sie (d. h. die Weisen) haben gesagt: diese Sache trug R. Jiṣchaq (200 n. Chr.) vor und sprach: als Rabban Gamli'el (um 100 n. Chr.) den Weisen ein Gastmahl machte, lagen alle Weisen Israels bei ihm zu Tische. Da stand Rabban Gamli'el auf und bediente sie. Sie sagten: wir sind nicht würdig, daß er uns bediene. Da sagte zu ihnen R. Jehošu'a (100 n. Chr.): laßt es ihm zu, daß er bediene; denn wir finden, daß ein Größerer als Rabban Gamli'el die Geschöpfe (d. h. die Menschen) bedient hat. Sie sprachen: wer ist denn dieser? Er sagte zu ihnen: Abraham, unser Vater, der Große der Welt, der die Dienstengel bediente, von denen er der Meinung war, daß sie Menschenkinder, Araber, Götzendiener seien (1. M. 18). Um wieviel mehr darf Rabban Gamli'el die Weisen, die Tora Lernenden, bedienen! Es sagte zu ihnen R. Jiṣchaq: wir finden, daß ein Größerer als Rabban Gamli'el und als Abraham die Geschöpfe bedient. Sie sagten zu ihm: wer ist denn dieser? Da sagte er zu ihnen: die Schekhina; denn in jeder Stunde reicht sie allen, die in die Welt kommen, Speise ihrem Bedürfnis gemäß und sättigt alles Lebendige mit Wohlgefallen, und nicht allein die frommen und gerechten Menschenkinder, sondern auch die Bösen, die Götzendiener. Um wieviel mehr darf Rabban Gamli'el die Weisen und Söhne der Tora bedienen!

235: zu den „feurigen Kohlen". Eliezer war in seinen letzten Lebensjahren gebannt und zur Einsamkeit verurteilt. — 236 f.: zu Mt. 5, 47. — 238: Mose wird 2. M. 18, 12 nicht erwähnt. — Vgl. die Fußwaschung Joh. 13. — Der Text verweist wie Mt. 5, 45 auf Gottes Verhalten den Guten und Bösen gegenüber. — Böse = Götzendiener, vgl. Gal. 2, 15.

239. b. Ta'anith 7a (Goldschm. III, 422):

Es hat gesagt R. 'Abbahu (300 n. Chr.): Größer ist der Regentag als die Auferstehung der Toten; denn auf wen bezieht sich die Auferstehung der Toten? auf die Gerechten; und auf wen der Regen? sowohl auf Gerechte als auf Böse.

240. 'Abhoth III, 14:

R. 'Aqibh'a sagt:

Geliebt sind die Israeliten; denn sie sind Kinder Gottes genannt worden.

Als eine besondere Liebe wurde ihnen (noch ausdrücklich) kundgetan, daß sie Söhne Gottes genannt wurden; denn es ist gesagt (5. M. 14, 1): „Söhne seid ihr dem Ewigen, eurem Gotte."

Vorher sagt R. 'Aqibh'a:

Geliebt ist der Mensch; denn er ist „im Bilde" geschaffen (1. M. 1, 27).

Als eine besondere Liebe wurde ihm (ausdrücklich) kundgegeben, daß er „im Bilde" geschaffen sei; denn es ist gesagt (1. M. 9, 6): „Denn im Bilde Gottes hat er den Menschen gemacht."

241. 3. Mose 24, 19. 20:

19 Und wenn jemand seinem Volksgenossen einen Leibesschaden zufügt, so soll man ihm tun, wie er getan hat:

20 Bruch um Bruch, Auge um Auge, Zahn um Zahn; wie er einem Menschen einen Leibesschaden zufügt, so soll er ihm zugefügt werden.

242. Siphra zu 3. Mose 24, 19. 20 (Par. 'emor):

„Und wenn jemand seinem Volksgenossen einen Leibesschaden zufügt" da habe ich also (einen Schriftvers) nur (für den Fall), wenn er ihm einen Leibesschaden zugefügt hat. Woher (schließe ich, daß die Schadenersatzpflicht auch für folgende Fälle gilt): er reißt ihn am Ohr; rauft ihm das Haar aus; spuckt, und der Speichel trifft ihn; und zerrt ihm seinen Mantel herunter; und entblößt den Kopf einer Frau auf dem Markte? (Antwort:) Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt: „und er tat" (d. h. das doppelte „tun" in V. 19): „wie er tat, soll ihm getan werden." – Und woher (schließe ich für folgenden Fall): er schlägt ihn mit der Rückseite seiner Hand, mit einer Tafel und mit einem Buch (πίναξ) und mit einem Pack (τόμος) von Papieren, den er in der Hand hat? (Antwort:) Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt: „und er tat" (d. h. das doppelte „tun" in V. 19).

243. Babh'a qamm'a VIII, 6:

Wer seinen Nächsten stößt, gibt ihm einen Sela (etwa 3 Mk.). R. J'huda sagt im Namen des R. Jose des Galiläers (130 n. Chr.): eine Mine (etwa 65 Mk., = 100 Zuz).

Schlägt er ihn, so gibt er ihm 200 Zuz; (schlägt er ihn) mit dem Handrücken, so gibt er ihm 400 Zuz (etwa 260 Mk.).

Reißt er ihn am Ohr; rauft er ihm das Haar aus; spuckt er, und der Speichel trifft ihn; zerrt er ihm den Mantel herunter; entblößt er den Kopf einer Frau auf dem Markte: so gibt er 400 Zuz.

Dies ist die allgemeine Regel: in jedem Fall gemäß seiner Würde.

239: zu Mt. 5, 45. – 240: Mt. 5, 45: υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς. – 241 ff.: zu Mt. 5, 38–42. – In Nr. 242 haben wir den „Mantel" und das „Schlagen mit der Rückseite der Hand", d. h. auf die rechte Backe, ebenso Nr. 243. 2;4. – 243: „Würde": die Strafen sind wohl Maxima. Auch im römischen Recht war das Strafmaß nach der Stellung des Geschädigten verschieden.

244. Tos. Babh'a qamm'a IX, 31 (Zuckermandel S. 366):

Hat er geschlagen mit der Rückseite seiner Hand, mit Papier, mit einem Buch (πίναξ), mit Fellen, die nicht gegerbt sind, oder mit einem Band (τόμος) von Schriftstücken, die sich in seinen Händen befinden: so gibt er 400 Zuz; und zwar nicht, weil es ein Schlag des Schmerzes ist, sondern weil es ein Schlag der Verachtung ist; denn es ist gesagt (Ps. 3, 8): „Auf Herr, hilf mir, mein Gott; denn du schlägst alle meine Feinde auf die Backe"; und er (d. h. die Schrift) sagt (Mich. 4, 14): „Mit der Rute schlagen sie auf die Backe den Richter Israels"; und er sagt (Jes. 50, 6): „Meinen Rücken bot ich den Schlagenden und meine Wangen den Raufern usw."

245. Babh'a qamm'a VIII, 6 (Goldschm. VI, 336):

Mischna (Goldschm. VI, 331): Ein Ereignis betreffs eines, der das Haupt einer Frau auf der Straße entblößte. Sie kam vor R. ʿAqibh'a, und er erklärte ihn für schuldig, ihr 400 Zuz zu geben. Er (d. h. der Verurteilte) sagte zu ihm (d. h. zu R. ʿAq.): Rabbi, gib mir Zeit (Frist), und er gab ihm Zeit. Er beobachtete sie, wie sie an der Tür ihres Hofes stand, und zerbrach in ihrer Gegenwart einen Krug, in dem für einen ʾIssar Öl war. Da entblößte sie ihr Haupt und sammelte (das Öl) auf und legte ihre Hand auf ihr Haupt(, um das Öl in ihr Haar zu streichen). Er stellte gegen sie Zeugen auf und kam vor R. ʿAqibh'a. Er sagte zu ihm: dieser soll ich 400 Zuz geben? Er sagte zu ihm: du hast nichts (gegen meinen Entscheid) gesagt; (denn:) wer sich selbst verletzt, ist frei, obwohl er nicht (dazu) berechtigt ist; andere, die ihn verletzen, sind schuldig.

Gemara hierzu (Goldschm. 336, fol. 91 a/b): . . . der Mensch ist nicht berechtigt, sich selbst zu verletzen. (Frage:) Aber es ist doch überliefert: man könnte (irrtümlicherweise meinen): hat er (d. h. jemand) geschworen, sich selbst Böses zuzufügen (l^ehārʿa), und hat sich nichts Böses zugefügt, so soll er frei sein. (Antwort:) die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt (3. M. 5, 4): „Böses zu tun oder Gutes zu tun" (also:) wie das Gutes Tun freisteht, so steht auch das Böses Tun frei usw.

246. Siphr'a zu 3. M. 19, 18 (Par. q^edošim):

„Du sollst dich nicht rächen" wie weit reicht die Kraft des „Rächens"? Er hat zu ihm gesagt: „borge mir deine Sichel", aber er borgt sie ihm nicht. Am folgenden Tage sagt er zu ihm: „borge mir deine Axt." Da sagt er zu ihm: „ich borge sie dir nicht, wie du mir deine Sichel nicht geborgt hast." Dem entsprechend ist gesagt: „Du sollst dich nicht rächen."

„Du sollst nicht nachträgerisch sein" wie weit reicht die Kraft des „Nachträgerischseins"? Er hat zu ihm gesagt: „borge mir deine Axt", aber er hat sie ihm nicht geborgt. Am folgenden Tage sagt er (d. h. der andere) zu ihm: „borge mir deine Sichel." Da sagt er zu ihm: „siehe, ich verhalte mich zu dir nicht wie du (zu mir); denn du hast mir deine Axt nicht geborgt (ich aber borge dir meine Sichel)." Dem entsprechend ist gesagt: „Du sollst nicht nachträgerisch sein."

247. Tos. Babh'a qamm'a IX, 33:

Nötigten ihn (d. h. einen Juden) Heiden und nahmen das Geld seines Ge-

---

244: hier die „Backe", Mt. 5, 39. – 245: „rʿa" = τὸ πονηρόν, Mt. 5, 39. „Böses tun" im Sinne von: eine Schädigung, Verletzung zufügen. — 246: zu Mt. 5, 42, das also durchaus in diesen Zusammenhang gehört! — 247: hier „nötigen" = ʾanas

nossen in seiner Gegenwart weg, so ist er frei (von der Pflicht zum Schadenersatz);
nahm er es selber und gab es ihnen, siehe, dieser ist schuldig.

248. Derekh ereṣ rabba, Kap. IX:
R. 'Eli'ezer (um 100 n.) sagt:
Wer seinen Genossen haßt, siehe, dieser gehört zu denen, die Blut vergießen; denn es ist gesagt (5. M. 19, 11): „Und wenn jemand seinen Nächsten haßt und lauert ihm auf und erhebt sich gegen ihn (und schlägt ihn tot, so soll er in eine dieser Städte fliehen)."

249. Derekh ereṣ zoṭ'a Kap. II:

Lerne zu vergelten mit Gutem,
sei demütig und beliebt bei allen
und niedrigen Geistes und sanfter Zunge.

250. b. Sabbath 88b (Goldschm. I, 522), Joma 24a (Goldschm. II, 872):
Es überlieferten unsere Meister:
Die gedemütigt werden und nicht demütigen,
die ihre Schmähung hören und nicht antworten,
die aus Liebe (zu Gott) handeln und sich freuen der Züchtigungen (durch Gott):
Über sie sagt die Schrift (Richt. 5, 31):
„Und, die ihn lieben, sind wie Sonnenaufgang in seiner Pracht."

251. Derekh ereṣ zoṭ'a Kap. IX:
Und wenn du siehst das Angesicht deines Genossen, der arm wird, und seine Hand sinkt bei dir, so laß ihn nicht leer weggehen, damit du errettet werdest von allem Bösen; denn es ist gesagt (Qoh. 8, 5): „Wer das Gebot beobachtet, erfährt nichts Böses."
Und wenn du ihm etwas geliehen hast in der Stunde seiner Bedrängnis, so wird sich an dir erfüllen (Jes. 58, 9): „Dann rufst du, und der Ewige erhört."

V.

Almosen, Beten, Fasten.

1. Almosen, Fasten.

252. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. IV:
Wenn du Wohltätigkeit übst ('ose ṣ^{e}daqa),

Über ἀγγαρεύειν vgl. meine Nachweise ZNTW 1917, Heft 1/2; Mitteis-Wilcken, Grundzüge der Papyruskunde, 1912 I, 1, S. 372ff. Es handelt sich dabei um Leistungen der Bevölkerung zur Verpflegung und Beförderung reisender Beamter und marschierender Truppen, auch um Stellung von Tieren, vor allem Eseln, zum Korntransport. Auch Geldleistungen und persönliche Dienstleistungen gehörten in dieses Gebiet. Ursprünglich bezieht sich der Ausdruck auf die persische Kurierpost. Das Wort stammt aus dem Persischen. Das Wort ἀγγαρεία ist sogar in das Hebräische und Aramäische der Tannaiten- u. Amoräerzeit übergegangen. Vgl. Mt. 27, 32 (Mk. 15, 21). „ἀγγαρεία ist gleich Tod" war unter den Juden geläufiger Satz. — Aus den gegebenen Nachweisen folgt, wie Jesus darauf kam, grade die Beispiele zu wählen, die er wählt. Er stellt dem Juristischen und den Vergeltungs- und Haßgedanken aufs schärfste das Sittliche, die Liebe gegenüber. — 248ff.: Belege dafür, daß die jüdische Ethik jener Zeit auch idealen Forderungen sehr nahe kommen konnte. — 248: Partizipialspruch. Vgl. 1. Joh. 3, 15. — 249f.: vgl. Röm. 12, 17. 21. 1. Petr. 2, 23. — 251: vgl. 3. M. 25, 35. 36 u. Mt. 5, 42. — 252: vgl. Mt. 6, 1: τὴν δικαιοσύνην ποιεῖν, 6, 2: ὅταν ποιῇς ἐλεημοσύνην. In Nr. 252 u. Mt. 6, 2 Bedingungssatz mit folgendem Imperativ, singularisch.

wirst du zu Vermögen (mamon) gelangen;
und wenn du zu Vermögen gelangt bist,
so tue von ihm Wohltätigkeit (ṣ^{e}daqa).
So lange es noch in deiner Hand ist, erwirb (dir) von ihm diese Welt und und die zukünftige Welt.
Und wenn du von ihm nicht Wohltätigkeit übst, so wird es plötzlich davonfliegen; denn es hat Flügel und fliegt gen Himmel; denn es ist gesagt (Prov. 23, 5): „Dein Auge blickt darauf, und es ist nicht (mehr); denn Flügel wird er (d. h. der Reichtum) sich machen wie ein Adler, der gen Himmel fliegt."

253. b. Sanhedrin 35a (Goldschm. VII, 142):
Mischna: Geldprozesse (dine mamonoth) richtet man an eben demselben Tage(, an dem man sie begonnen hat,) (kann sie aber in der Nacht beenden).
Gemara: Woher (ergibt sich ein Schriftbeweis für) diese Worte? (Antwort:) Es hat gesagt R. Chanin'a (230; Str. 135):
denn es hat gesagt der Schriftvers (Jes. 1, 21): „(Zion,) die von Recht erfüllt war, Gerechtigkeit (ṣedeq) übernachtet(e) in ihr, und nun (voll) Mörder" (d. h.: man fällte, um nicht vorschnell zu richten, das Urteil erst in der Nacht. Jetzt aber richtet man vorschnell. Das ist, als wenn man einen Mord beginge).
Und Rabh'a (gest. 352; Str. 145) hat gesagt:
von hier (ist ein Beweis zu entnehmen, nämlich von Jes. 1, 17): „bringt zurecht ('aśś^{e}ru) den Gewalttätigen (chamoṣ)" (d. h.:) lobet („'aśś^{e}ru", preist selig) den Richter, der sein Urteil sauer werden läßt („m^{e}chammeṣ", aus „chamoṣ" entnommen, d. h. der zugunsten des Angeklagten noch bis in die Nacht hinein mit der Fällung des Urteils wartet). — Und jener (d. h. ein anderer Gelehrter, faßt Jes. 1, 17 so auf): „bringt zurecht ('aśś^{e}ru) den Vergewaltigten (chamuṣ)" (d. h.:) und nicht den Vergewaltiger. — Und jener: was macht er mit (Jes. 1, 21): „die von Recht erfüllt war" („Gerechtigkeit [ṣedeq] übernachtet in ihr")? (das legt er aus) entsprechend (einem Ausspruch) des R. 'Ele'azar: es hat gesagt R. Jiṣchaq;
denn es hat gesagt R. 'Ele'azar: es hat gesagt R. Jiṣchaq (um 300; Str. 140):
jedes Fasten, an dem man das Almosen (ṣ^{e}daqa) übernachten läßt (d. h. es nicht sofort nach Ablauf des Festtages den Armen wirklich gibt), so ist er (d. h. man), wie wenn man Blut vergießt;
denn es ist gesagt (Jes. 1, 21): „die erfüllt war von Recht, Gerechtigkeit usw. (übernachtet in ihr, und nun voll Mörder)".
Und diese Worte (sind gesagt) mit Bezug auf Brot und Datteln, aber bei Geld (zuz), Weizen und Gerste ist nichts dabei(, da sich dies hält, nicht so schnell schlecht wird).

254. jer. Ta'anith II, 65b (M. Schwab VI, S. 153f.):
Es hat gesagt R. 'Ele'azar (um 130; Str. 129):
Drei Dinge machen unwirksam die schwere Verfügung(, die Gott verhängt,

253: man sieht hier den Zusammenhang von Fasten und Almosen. Was man durch das Fasten sparte, gab man als Almosen. Ber. 6b (Goldschm. I, 17) lautet: „Es hat gesagt Mar Zutr'a (um 400, Str.^{5} 148): der Lohn (oder: das Verdienstliche) des Fastens ist Almosen. — 254: hier ist Gebet, Almosen und Buße zusammengestellt, wozu dann noch das Fasten kommt. — Am Anfang ein Zahlenspruch.

indem er schweres Unglück schickt, vor allem keinen Regen). Und welche sind das? (Antwort:) Gebet und Almosen (ṣᵉdaqa) und Buße (tᵉšubha). Und diese drei (begegnen) in einem Verse (2. Chron. 7, 14): ([13]Wenn ich den Himmel verschließe, so daß kein Regen fällt, und wenn ich Heuschrecken entbiete, das Land abzufressen, und wenn ich Pest in mein Volk sende,) [14]„und es demütigt sich mein Volk, das nach meinem Namen genannt ist, und sie beten" das ist das Gebet, „und suchen mein Antlitz" das ist das Almosen (ṣᵉdaqa) — wie du sagst (Ps. 17, 15): „ich werde in Gerechtigkeit (ṣedeq) dein Antlitz schauen"; „und sie sich bekehren von ihren bösen Wegen" das ist die Buße. — Wenn sie so tun, was steht (dann) dort geschrieben? (Antwort:) „so will ich vom Himmel hören und ihre Sünden vergeben und ihr Land heilen" (2. Chron. 7, 15).

R. Chaggai (um 330; Str. 144) trug diesen (Ausspruch) des R. ʼEleʻazar jedes Mal (kol šaʻa) beim Fasten vor:

Es hat gesagt R. ʼEleʻazar (um 130; Str. 129f.):

das Ende des Jahres (ist) dem Jahre entsprechend (d. h. hat man Böses getan, so kommt Unglück). — Vom Staube des Sommers für den Winter (d. h. der im Sommer aufgehäufte Staub wird im Winter, in der Regenzeit, Lehm, bildlich für: die Handlungen des Menschen werden am Jahresschluß vergolten). — Weht der Nordwind, so decke deine Ziegel auf(, die der nassen Witterung halber bisher zugedeckt waren. Sinn: wenn die Menschen das Neujahr mit Buße antreten, so wird es heilbringend sein).

In jedem Jahre, an dessen Anfang man nicht Lärm bläst, wegen dessen muß man schließlich an dessen Ende Lärm blasen (matriʻin).

255. Taʻanith I, 8 (jer. Taan. 63c):

Sind diese (Fasten) vorübergegangen und sie sind nicht erhört worden, so ordnet der Gerichtshof noch 7 an, so daß es 13 Fasten sind für die Gemeinde. Und inwiefern gehen diese über die ersten hinaus? (Antwort:) denn bei diesen bläst man Lärm und schließt man die Läden.

256. jer. Taʻanith I, 65a:

blast (tiqᵉʻu), Priester, blast . . .

257. Taʻanith 8b (Goldschm. III, 431):

Und es hat gesagt R. Jochanan (um 250; Str. 137):

der Regen wird nur zurückgehalten (von Gott) wegen derer, die Almosen (ṣᵉdaqa) öffentlich bestimmen (pesaq) (d. h. zu geben versprechen) und (dann) nicht geben;

denn es ist gesagt (Prov. 25, 14): „Gewölk und Wind und (doch) kein Regen

---

254: „Lärm blasen" (hitriʻa) geschieht bei allen öffentlichen Kalamitäten, wie: ansteckende Krankheit, Regenmangel usw. Es ist mit dem Fasten als ein zweites, dieses verstärkendes Mittel, um die göttliche Gnade zu erlangen, verbunden. — 255: hier handelt es sich um Fasten wegen Regenmangels. — 256: innerhalb der langen, für diese Fasten bestimmten Gebete (vgl. Mt. 6, 7ff) finden sich diese Worte, und zwar jedesmal, wenn ein Gebetswort vorüber ist. — 257: „öffentlich": in den Synagogen und auf den Straßen (Mt 6, 2). Es liegt im Hinblick auf Mt. 6, 2 der Gedanke nahe, daß dies öffentliche Bestimmen des Almosens derer, die gefastet hatten und das durch das Fasten Ersparte als Almosen geben wollten, unter Posaunenschall geschah. Vgl. S. Krauß, Talmud. Archäologie III, 1912, S. 69f.; Büchler, The Journal of Theological Studies 10, 1909, 266f. Das „Ausposaunen" von Wohltaten verurteilt auch Kaiser Marc Aurel in seinen „Selbstbetrachtungen" 5, 6. Andererseits vgl. 263ff. über die „Zelle der Verschwiegenen".

(so ist) ein Mann, der prahlt mit trügerischen Geschenken (d. h. die er nicht gibt)."

258. b. Šabbath 35b (Goldschm. I, 400f.):

Es überlieferten unsere Meister:

6 Posaunenstöße (tᵉqiʿoth) blies man am Vorabend des Sabbats: den 1., damit das Volk seine Feldarbeit abbreche, den 2., um (die Arbeit für) die Stadt und die Läden abzubrechen, den 3., daß man das Licht anzünde — Worte des R. Nathan (um 150; Str. 132).

R. Jᵉhuda, der Fürst (um 200; Str. 133), sagt: den 3., daß man die Tᵉphillin ablege ...

259. Sukka V, 5 (Goldschm. III, 153ff.):

Es gab nicht weniger als 21 Posaunenstöße im Heiligtum und nicht mehr als 48.

An jedem Tage waren dort 21 Posaunenstöße im Heiligtum: 3 beim Öffnen der Tore, 9 beim täglichen Morgenopfer, 9 beim täglichen Abendopfer, und bei den Musaphopfern (Zusatzopfern) fügte man noch 9 hinzu.

Und am Vorabend des Sabbats fügte man noch 6 hinzu: 3, daß das Volk abbreche mit der Arbeit und 3, um zu scheiden zwischen heilig und profan (d. h. Sabbat und Werktag).

Am Vorabend des Sabbats innerhalb eines Festes waren es 48: 3 beim Öffnen der Tore, 3 für das obere Tor, 3 für das untere Tor, 3 beim Wasserschöpfen, 3 beim Altar, 9 beim täglichen Morgenopfer, 9 beim täglichen Abendopfer, 9 bei den Musaphopfern, 3, daß das Volk mit der Arbeit abbreche, 3, um zwischen heilig und profan zu scheiden.

260. b. Moʿed qaṭan 16a (Goldschm. III, 725):

Und es hat gesagt ʿUllʾa (um 300; Str. 143):

mit 400 Posaunenstößen exkommunizierte Baraq Meroz (eine Stadt, Jud. 5, 23).

261. Mekhiltʾa des R. Šimʿon ben Jochʾai (ed. Hoffmann, 1905, S. 110) zu 2. M. 20, 13 („du sollst nicht morden") im Anschluß an 2. Sam. 21, 1 („und es war eine Hungersnot in den Tagen Davids 3 Jahre, und es bat David den Ewigen"):

Im 3. Jahre sagte er zu ihnen: geht hinaus und seht, vielleicht ist unter euch einer, der öffentlich Almosen (ṣᵉdaqa) bestimmt und (dann) nicht bezahlt, so daß der Regen zurückgehalten wird wegen der Schuld dessen, der Almosen bestimmt und nicht bezahlt; denn es ist gesagt (Prov. 25, 14): „Gewölk, Wind, aber es ist kein Regen (so ist) ein Mann, der sich rühmt einer lügnerischen Gabe." Sie gingen hinaus und prüften, aber fanden keinen.

262. Tosephta Tᵉrumoth 1, 10 (Zuckerm. S. 26, Z. 4):

aber sie (d. h. die Vormünder, ʾepitropin, der Waisen) dürfen nicht für sie (d. h. auf Kosten der Waisen) Almosen (ṣᵉdaqa) bestimmen (posᵉqin) für die Armen in der Synagoge (beth hakkeneseth), eine Sache, die nicht

---

258ff.: Belege über das Posaunenblasen. Man posaunte am Neumond, Neujahr, Laubhüttenfest, Sabbat, bei Verkündigung des Bannes usw. — 262: Tos. Schabb. 16, 22 (Zuckerm. 136) verbietet R. Šimʿon ben ʾEleʿazar (um 200, Str.[5] S. 132) das „pasaq ṣᵉdaqa laʿanijjim bᵉbeth hakkeneseth". Die Schule Hillels aber gestattet es! — Die Opferstöcke des Tempels hießen übrigens wohl wegen ihrer Form „šopharoth" (Scheq. VI, 5). Auf dem „šophar", einem Horn, wird geblasen.

von der Tora bestimmt festgesetzt ist (d. h. für die die Tora kein bestimmtes Maß angibt. Sie sagt nicht, wie viel Almosen zu geben ist.).

263. Tosefta Seqalim 2, 16 (Zuckerm. 177, 10f.):
wie eine Zelle der Verschwiegenen im Heiligtum war, so war sie in jeder einzelnen Stadt, deswegen, weil sich Arme von vornehmer Herkunft heimlich davon ernährten.

264. Seqalim V, 6:
2 Zellen waren im Heiligtum: die eine die Zelle der Verschwiegenen ... Sündenscheue (d. h. Fromme) legten in sie hinein im Geheimen. Und die Armen von vornehmer Herkunft ernährten sich heimlich davon.

265. Sifre Deut. 117 p. 98b (ed. Friedmann) im Anschluß an 5. M. 15, 9. 10 (Par. re'eh):
Von hier haben sie gesagt:
eine Zelle der Verschwiegenen war in Jerusalem.

266. b. Sukka 49b (Goldschm. III, 138):
Und es hat gesagt R. 'Ele'azar (130; Str. 129):
Almosen wird nicht (von Gott) bezahlt, außer gemäß der Güte, die in ihm ist;
denn es ist gesagt (Hos. 10, 12): „Säet euch Almosen und erntet gemäß der Güte."

267. an derselben Stelle: Wort des R. 'Ele'azar:
Größer ist derjenige, der Almosen gibt (wörtl.: Gerechtigkeit tut), als alle Opfer;
denn es ist gesagt (Spr. 21, 3): „Wer Gerechtigkeit und Recht tut, ist dem Herrn lieber als Opfer."

268. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. IX:
Liebe die Armen,
damit nicht deine Söhne zu demselben Geschick gelangen.

269. 'Orach chajjim 'Eli'ezers des Großen (um 100; Str. 123):
Mein Sohn, achte darauf, den Armen zu ehren und ihm eine Gabe zu geben im Verborgenen und nicht in der Öffentlichkeit (παρρησίᾳ); und speise ihn und tränke ihn in deinem Hause; und verhülle dein Auge, nicht auf ihn zu achten, wenn er ißt.

270. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. IX:
Freue dich über die Gabe, die du gibst aus deinem Hause heraus,
damit von dir gestillt werde der Zorn (Gottes);
denn es ist gesagt (Prov. 21, 44): „Und Gabe im Verborgenen stillt Zorn."

271. Ebenda:
Freue dich über deinen Tisch in der Stunde, wo die Hungrigen kommen und von ihm genießen,
damit du lange lebest in dieser Welt und in der zukünftigen Welt.

272. Ebenda:
wenn du eilst zur Ehrung eines Armen,
so wirst du Söhne haben, die gesetzeskundig sind und Gebote erfüllen in Israel.

273. b. Babh'a bathr'a 9b (Goldschm. VI, 953):

266ff.: noch einige Belege zum Almosengeben. — 266: indikativischer Spruch mit Schriftbegründung. — 268: singularischer Imperativ mit finaler Begründung. — 269: auch hier die Gabe im Verborgenen wie Mt. 6, 3ff.

Es hat gesagt R. 'Ele'azar (130; Str. 129):
Größer ist, wer Almosen gibt ('ose s^edaqa, ὁ ποιῶν δικαιοσύνην) im Verborgenen, als unser Meister Mose; denn dieses ist betreffs des Mose, unseres Meisters, geschrieben (5. M. 9, 19): „denn mir war bange vor dem Zorn und Grimm (Gottes)"; und folgendes steht geschrieben betreffs dessen, der Almosen gibt (Prov. 21, 14): „Gabe im Verborgenen stillt Zorn und Geschenk im Stillen heftigen Grimm."

274. Mekhilt'a, Par. Bo, Abschn. 13 (Winter-Wünsche S. 44) zu 2. M. 12, 33:
„Und es war stark Ägypten gegen das Volk(, um es eilends aus dem Lande fortzuschicken)" (dieser Vers) zeigt an, daß sie sie antrieben, mit Hast hinauszugehen. — „Denn sie sagten: wir alle sterben." Sie sagten: es ist nicht wie das Maß des Mose. Mose hatte gesagt (2. M. 11, 5): „Und es wird sterben jeder Erstgeborene im Lande Ägypten", und sie meinten (danach), daß bei jedem, der 4 oder 5 Söhne hatte, nur der Erstgeborene unter ihnen sterben würde, und sie wußten nicht, daß ihre Frauen der Unzucht verdächtig waren und sie alle Erstgeborene waren von anderen jüngeren (unverheirateten Männern). Sie taten (es) im Geheimen, und der Heilige — gepriesen sei er — machte sie öffentlich bekannt. Und siehe, die Dinge (ergeben) einen Qal wachomer (Schluß a minori ad maius): wenn schon bei dem Maß der Strafe, welches gering ist, denjenigen, der im Geheimen (Böses) tut, der Heilige — gepriesen sei er — öffentlich bekannt macht, um wie viel mehr bei dem Maß des Guten (d. h. der belohnenden göttlichen Gerechtigkeit), welches groß ist!

275. b. Soṭa 3a (Goldschm. V, 167):
Es wird überliefert:
R. Me'ir (130; Str. 128) pflegte zu sagen:
ein Mensch begeht eine Übertretung im Verborgenen, und der Heilige — gepriesen sei er — verkündet es ihn betreffend im Offenbaren;
denn es ist gesagt (4. M. 5, 14): „und es ergeht über ihn ein Geist der Eifersucht"; unter „ergeht über" ist hier (nichts anderes zu verstehen) als eine öffentliche Verkündigung; denn es ist gesagt (2. M. 36, 6): „und es gebot Mose und sie ließen einen Ruf durch das Lager ergehen."

276. b. Chagiga 5a (Goldschm. III, 793) zu Pred. 12, 14: „Denn alles Tun wird Gott vor (sein) Gericht über alles Verborgene laden, ob gut oder böse":
Was (bedeutet): „ob gut oder böse?"
Es sagten (Mitglieder) der Schule des R. Jann'ai (230; Str. 99): das ist der, der einem Armen Almosen (s^edaqa) gibt in der Öffentlichkeit (παρρησίᾳ);
denn siehe, es sah R. Jann'ai einen Mann, der einem Armen einen Zuz öffentlich gab. Er sagte zu ihm: es wäre besser gewesen, daß du ihm nichts gegeben hättest, als jetzt, wo du ihm gegeben und ihn beschämt hast.

277. 'Abhoth IV, 4:
R. Jochanan ben B^eroqa (130; Str. 127) sagt:
Jeder, der den Namen Gottes (wörtl.: des Himmels) im Geheimen entweiht,

---

275: Soṭa 9a (Goldschm. V 190) wird gesagt, daß Gott die im Verborgenen geschehene Sünde der Ehebrecherin offenbar macht. — 277: Partizipialspruch mit „jeder".

den bestraft man (d. h. Gott) öffentlich (wörtl.: im Offenbaren), sowohl (, wenn) er versehentlich als wenn er freventlich (gehandelt hat), betreffs Entweihung des (göttlichen) Namens.

2. Beten.

278. Dereḵ 'ereṣ zoṭ'a Kap. IX:
Wenn du siehst, wie ein Weiser (d. h. Gelehrter) stirbt,
so geh und zerreiße ihn betreffend (zur Trauer deine Kleider), bis er von dir verschieden ist;
wenn du siehst, wie ein Armer stirbt,
so kehre ihn betreffend um,
bis du ihn zu Grabe geleitet hast,
damit du bei deinem Tode „eingehst in Frieden und ruhest auf deinem Lager" (Jes. 57, 2).

279. Ebenda Kap. IV:
wenn du Vermögen erlangst,
so gib von ihm Almosen.

280. Ebenda Kap. II:
wenn du Tora zu lernen begehrst,
so sprich nicht über das, was du nicht gehört hast: „Ich habe (es) gehört."

281. Ebenda Kap. II:
wenn du viel Gutes getan hast,
so sei es in deinen Augen wenig.

282. Ebenda Kap. II:
wenn du dich fernhalten willst von der Sünde,
so geh hinaus und bedenke und siehe auf ihr (d. h. der Sünde) Ende (d. i.: Folgen).

283. 'Abhoth II, 8:
Rabban Jochanan ben Zakkai (70 n. Chr.; Str. 121) empfing von Hillel und Sammai. Er pflegte zu sagen:
Wenn du viel Tora ausgeübt hast,
so tue dir darauf nichts zu gute;
denn dazu bist du geschaffen.

284. B^e^rakhoth I, 3:
Die Samm'aiiten sagen:
am Abend sollen alle Menschen sich niederlegen und (in dieser Stellung das S^e^m'a) rezitieren; am Morgen aber sollen sie (dabei) stehen; denn es ist gesagt (5. M. 6, 7): „bei deinem Liegen und bei deinem Aufstehen."

285. B^e^rakhoth V, 1 (Goldschm. I, 112):
Man stellt sich nicht hin, um zu beten,
außer mit gesenktem Haupt (oder: aus tiefer Andacht heraus, wörtl.: aus Schwere des Hauptes).

286. b. B^e^rakhoth 30a (Goldschm. I, 110):
R. 'Asi (gest. 427; Str. 148) betete in der Gemeinde(versammlung) einzeln, sitzend; wenn er nach Hause gekommen war, betete er noch einmal stehend.

---

278 ff.: Bedingungssatz – Nachsatz im Imperativ wie Mt. 6 mehrfach – 284: Mt. 6, 5 ἑστῶτες. – 286: vgl. Mc. 11, 25: στήκετε προσευχόμενοι. 'amad = stehen, sich hinstellen,

287. 2. Kön. 4, 32ff.
[32]Als nun Elisa ins Haus kam, sah er den Knaben tot auf seinem Bette liegen. [33]Da ging er hinein, verschloß die Tür hinter ihnen beiden und betete zu Jahve.

288. b. Taʿanith 8a (Goldschm. III, 427):
Und es hat gesagt R. ʾAmi (301; Str. 140):
... er gehe zu dem Frommen des Zeitalters und dieser soll deswegen viel beten (wörtl.: viel machen an Gebet);
denn es ist gesagt (Hiob 36, 32): „und er gebietet ihm dringend“ (b^{e}maphgiʿa); mit „paghʿa“ ist nichts anderes als das Gebet gemeint;
denn es ist gesagt (Jer. 7, 16): „du aber bete nicht für dieses Volk, noch laß flehentliche Bitte für sie laut werden, und dringe (tiphgʿa) nicht in mich.“

289. jer. Taʿanith 67c:
Es hat gesagt R. Levi (300; Str. 140):
„auch wenn ihr viel macht das Gebet, höre ich nicht“ (Jes. 1, 15) daraus (folgt), daß jeder, der im Gebet viel macht, erhört wird.

290. b. B^{e}rakhoth 54b (Goldschm. I, 197):
Und es hat Rabh J^{e}huda (gest. 299; Str. 139) gesagt:
3 Dinge verlängern die Tage und Jahre des Menschen: wer lange verweilt in seinem Gebet usw.

291. b. B^{e}rakhoth 61a (Goldschm. I, 225):
Und es hat gesagt Rabh Hunʾa (gest. 297; Str. 139):
es hat gesagt Rabh (gest. 247; Str. 136) im Namen des R. Meʾir (130; Str. 128):
stets seien die Worte des Menschen wenige vor dem Heiligen — gepriesen sei er —;
denn es ist gesagt (Pred. 5, 1): „überstürze dich nicht mit deinem Munde, und dein Herz sei nicht voreilig, ein Wort vor Gott herauszusagen; denn Gott ist im Himmel, du aber auf Erden, darum sollen deine Worte wenige sein.

292. jer. B^{e}rakhoth IV, 7c:
R. Chijjʾa (200; Str. 134) im Namen des R. Jochanan (um 130, Str. 127), R. Simʿon ben Chalaphtʾa (200; Str. 134) im Namen des R. Meʾir (130; Str. 128):
„und es geschah, während sie (d. h. Hanna) so lange betete (wörtl.: viel machte zu beten) vor Jahve“ (1. Sam. 1, 12) von hier (ergibt sich), daß jeder, der viel macht im Gebet, erhört wird.

293. b. M^{e}nachoth 43b:
Es ist überliefert worden: R. Meʾir pflegte zu sagen:

---

aufstehen. Lc 18, 9ff. σταθεὶς, V. 13 ἑστώς. Die große Fastenliturgie Taʿan. II, 1ff. (Goldschm. III, 454) fand auf dem „Stadtplatz“ statt. Auch bei den Neumondfeiern betete man auf der Straße (vgl. Roš haššana in Beer-Holtzmanns Mischna). — 287: vgl. Mt 6, 6. — 288: Mt. 6, 7; möglich, daß hier ὑποκριταί für ἐθνικοί richtiger ist (Merx). Die öffentlichen Regenfasten verlangten sehr langes Beten (24 Segenssprüche). Man gab viel auf das Gebet gewisser Frommer, z. B. des Chanina ben Dosa (um 70 n. Chr.; Str.^{5} S. 122). — Ein dringendes, langes Gebet, „Schreien Tag und Nacht“ empfiehlt Jesus selbst Lc. 18, 7. Vgl. Lc. 11, 5–8. Leicht arten aber lange Gebete zum Plappern aus. — Vgl. auch Jac. 5, 16. — 292: kein Widerspruch zu Nr. 291; denn es kommt immer auf die Ernstlichkeit des Gebetes an. Systematiker sind die Rabbinen in dem Sinne nicht, daß sie jeden Ausspruch im Hinblick auf alle anderen formulieren. — 293: „ma“ deutet M. auf me'a = 100. Bei jeder Gelegenheit soll man sich an Gott

verpflichtet ist der Mensch, 100 Segenssprüche zu sprechen an jedem Tage; denn es ist gesagt (5. M. 10, 12): „Und nun, Israel, was (ma) verlangt der Herr, dein Gott, von dir (außer usw)."

294. b. Bᵉrakhoth 30b (V, 1) (Goldschm. I, 112):

Die früheren Frommen pflegten eine Stunde zu verweilen und (dann) zu beten,
um ihr Herz zu richten auf ihren Vater, dem in den Himmeln.

295. b. Bᵉrakhoth 32b (Goldschm. I, 122):

Es überlieferten unsere Meister:
Die früheren Frommen pflegten eine Stunde zu warten und (dann) zu beten eine Stunde und (dann) wiederum eine Stunde zu warten. — Und nachdem sie 9 Stunden täglich im Gebet verweilt hatten, wie wurde (dann) ihre Tora(kenntnis) bewahrt und wie wurde ihre Arbeit getan? vielmehr: weil sie Fromme waren, wurde ihre Tora(kenntnis) bewahrt und ihre Arbeit gesegnet.

296. b. Bᵉrakhoth 16b (Goldschm. I, 59ff):

Nachdem R. Jochanan (250; Str. 137) sein Gebet vollendet hatte, sagte er so:
es sei Wohlgefallen vor dir, Herr, unser Gott,
daß du blickest auf unsere Schmach
und schauest auf unser Elend;
und dich kleidest in deine Barmherzigkeit
und dich bedeckest mit deiner Stärke;
und dich einhüllest in deine Liebe (Güte)
und dich gürtest mit deiner Gnade;
und es komme vor dich die Eigenschaft
deiner Güte und deiner Sanftmut.

297. Ebenda:

Nachdem R. Zer'a (300; Str. 141) sein Gebet beendet hatte, sagte er so:
Es sei Wohlgefallen vor dir, Herr, unser Gott, daß wir nicht sündigen und uns nicht zu schämen haben und nicht zu Schanden werden vor unseren Vätern.
Nachdem R. Chijj'a (200; Str. 134) gebetet hatte, sagte er so:
Es sei Wohlgefallen vor dir, Herr, unser Gott, daß deine Tora unsere Beschäftigung (unser Handwerk, unser Beruf) sei und daß unser Herz nicht betrübt und unsere Augen nicht (durch Leiden) verdunkelt werden.

298. 'Abhoth II, 13:

R. Sim'on (ben Nᵉthan'el, um 100; Str. 124) sagt:
wenn du betest,
mache dein Gebet nicht zu etwas Festbestimmtem (qebh'a),
sondern zu Flehen (tachanunim, Seufzen) vor Gott (wörtl.: dem Ort) — gepriesen sei er —;
denn es ist gesagt (Joel 2, 13): „denn gnädig und barmherzig ist er, langmütig und reich an Huld."

---

erinnern. Daher die 100 Segenssprüche. — 296ff.: Beispiele des Wortlautes von Gebeten. — 298: das freie Gebet war sehr üblich. Jahrhunderte lang wurde der gesamte Gottesdienst lediglich aus dem Gedächtnis heraus gehandhabt, abgesehen von den Schriftverlesungen. — „wenn"-Satz, dann Imperativ, singularisch! —

299. Ebenda, vorher, von demselben R. Šimʿon:
sei vorsichtig beim Rezitieren des Šᵉmʿa und bei der Tᵉphilla (d. h. dem Achtzehngebet).

300. b. Taʿanith 25a (Goldschm. III, 504):
Levi (300; Str. 140) ordnete ein Fasten an, aber es kam kein Regen. Da sagte er vor dem Herrn der Welt: „Du bist hinaufgestiegen und hast dich gesetzt in der Höhe und erbarmst dich nicht über deine Kinder." Da kam Regen. Er aber wurde hinkend.
Es hat gesagt R. ʾEleʿazar (um 130; Str. 129):
niemals stoße ein Mensch Worte (des Vorwurfs) aus gegenüber oben (d. h. Gott); denn siehe, ein großer Mann stieß Worte (des Vorwurfs) aus gegenüber oben (d. h. Gott) und wurde hinkend.

301. Taʿanith III, 8 (Goldschm. III, 471):
Ein Ereignis, daß man zu Choni (100 vor Chr.), dem Kreiszieher, sagte: bete, daß Regen herabkomme. Er sagte zu ihnen: geht hinaus und bringt die Passah-Öfen (aus dem Hofe) herein, damit sie nicht (von dem kommenden Regen) aufweichen. Er betete, aber es kam kein Regen. Was tat er? Er machte einen (Zauber-)Kreis und stellte sich in ihn hinein. Und er sagte vor dem Herrn der Welt: „Deine Kinder haben ihr Angesicht auf mich gerichtet: denn ich bin wie ein Haussohn vor dir. Ich schwöre bei deinem großen Namen, daß ich nicht von hier weiche, bis du dich über deine Kinder erbarmst. Da begann der Regen zu tröpfeln. Er sagte: nicht so habe ich gebeten, vielmehr Regen für Brunnen, Gruben und Höhlen. Da begann der Regen herabzukommen mit Heftigkeit. Er sagte: nicht so habe ich gebeten, vielmehr Regen des Wohlgefallens, Segens und freiwilliger Gabe. Da kam er (d. h. der Regen), wie es sich gehörte, herab, bis die Israeliten aus Jerusalem herausgingen zum Tempelberg vor dem Regen. Sie kamen und sagten zu ihm: wie du gebetet hast über ihn (d. h. den Regen), daß er herabkomme, so bete, daß er weggehe. Er sagte zu ihnen: geht hinaus und sehet, ob der Mahnstein geschmolzen ist. — Da sandte zu ihm Šimʿon ben Šaṭach (um 100 vor Chr.; Str. 83) (und ließ ihm sagen): wenn du nicht Choni wärest, so hätte ich über dich den Bann (niddui) angeordnet. Aber was soll ich dir tun, wo du dich versündigst vor Gott (wörtl.: dem Ort), und er tut dir (dennoch) deinen Willen, wie ein Sohn, der sich versündigt gegen seinen Vater, und er tut ihm (dennoch) seinen Willen. Und über dich sagt die Schrift (Prov. 23, 25): „Es freue sich dein Vater und deine Mutter, und es frohlocke deine Gebärerin."

302. Qaddiš:
Groß gemacht werde
und geheiligt werde sein großer Name

299: gemeint ist das wohl von der Wahrung der richtigen Reihenfolge der einzelnen Stücke. Von dem peinlich genauen Wortlaut ist es wohl nicht gemeint. — Singularischer „Sei"-Spruch. — 300ff.: Gebete, die getadelt werden. — 301: „Passahöfen": besondere Öfen für die ungesäuerten Brote am Passah. Vgl. zu Nr. 301 meine „Jüd. Wundergeschichten", 1911, S. 14ff. — „Mahnstein" oder: Stein der Vergeßlichen, diente als eine Art Fundbüro (vgl. a. a. O. S. 15f.) — 302—306: vgl. David de Sola Pool, The Old Jewish-Aramaic Prayer the Kaddish, Leipzig, R. Haupt, 1909. Ferner mein Volksbuch „Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart", 1916, S. 39ff. — Das Q. wird noch jetzt aramäisch gebetet. Wir haben hier Name, Reich

in der Welt, die er schuf nach seinem Willen;
und er lasse herrschen sein Königreich
in euren Lebzeiten und in euren Tagen
und zu Lebzeiten des ganzen Hauses Israel
bald und in naher Zeit, amen;
Es sei sein großer Name gepriesen für ewig, und für alle Ewigkeiten sei er gepriesen, amen;
und es sei gepriesen und verherrlicht und erhoben und erhöht und herrlich gemacht und hoch erhoben und gerühmt sein heiliger Name, gepriesen sei er, erhaben über alle Lobpreisungen, Lieder, Ruhmesworte und Tröstungen, die gesprochen werden in der Welt; und sprechet: amen.

303. b. Brakhoth 3a (Goldschm. I, 5):

In der Stunde, wo die Israeliten hineingehen in die Synagogen (wörtl.: Versammlungshäuser) und in die Lehrhäuser und antworten: „Amen, es sei sein großer Name gepriesen", schüttelt der Heilige — gepriesen sei er — sein Haupt und spricht usw.

304. Sifre Deut. 306, Par. ha'azinu, zu 5. M. 32, 3 (Friedm. S. 132b):

„Denn ich rufe den Namen des Ewigen an [, bringt Größe unserem Gott]" (5. M. 32, 3).

R. Jose (ben Chalaphta, 130; Str. 129) sagt:

Woher (,d. h. aus welcher Schriftstelle, läßt sich erweisen) betreffs derer, die in der Synagoge stehen (zum Beten) und er (d. h. der Vorbeter) sagt: „Preiset den Ewigen, den Gepriesenen", daß sie (d. h. die Gemeindemitglieder) (dann) antworten nach ihm: „Gepriesen sei der Ewige, der gepriesen ist für immer und ewig?" (Antwort:) Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt (5. M. 32, 3): „Denn den Namen des Ewigen rufe ich an, bringt Größe unserem Gott."

305. Ebenda:

Und woher (läßt sich erweisen) betreffs dessen, der da sagt: „Preiset", daß sie nach ihm antworten: „Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Königreiches für immer und ewig"? (Antwort:) Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt (5. M. 32, 3): „Denn den Namen des Ewigen rufe ich an, (bringt Größe unserem Gott.)"

Und woher (läßt sich erweisen) betreffs dessen, der da sagt: „Es sei sein großer Name gepriesen" (dies aramäisch!), daß sie nach ‚ihm' antworten: „in Ewigkeit und alle Ewigkeiten"? (Antwort:) Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt: („Denn ich rufe an den Namen des Ewigen,) bringt Größe unserem Gott."

---

und Wille. Die Urform geht wohl schon in Jesu Zeit zurück. Jesus knüpft in der 1.–3. Bitte daran an, ist aber kraftvoll-kurz, setzt auch die 2. statt der 3. Person. Obiger Text ist der des Amram Gaon (um 880 n. Chr.) nach Pool a. a. O. S. XII. Obiger Text bietet nur die ersten, zum Vergleich mit dem V.U. wichtigen Stücke des Q. Vgl. über das Alter der Q.-Stücke Nr. 303ff. — 303: von R. Jose ben Chalaphta (um 150 n. Chr.). Der kurze Hymnus auf den Namen Gottes ist auch hier aramäisch, aber ohne die Worte „für alle Ewigkeiten". — 305: nach diesem Text ist von „dem Heiligen des Namens Gottes" die Rede, und zwar davon, daß „Gott seinen Namen in der Welt heiligt" durch die Wunder, die er an den Israeliten tut, und daß Gott die Israeliten strafte, „weil sie seinen Namen nicht heiligten in der Welt". Die 1. Bitte ist zu ergänzen: „Dein Name werde geheiligt von Dir und von uns." Luther bringt vor allem das „von uns" zur Geltung.

306. Ta'anith 16b (Goldschm. III, 460f.):
Entsprechend dem, das überliefert ist: .....
wovon sind (diese) Worte gesagt? (Antwort:) betreffs der Gebiete (d. h. der Orte außerhalb Jerusalems). Aber im Heiligtum ist es nicht so, da man im Heiligtum nicht mit „Amen" antwortet. Und woher (läßt sich erweisen), daß man im Heiligtum nicht mit „Amen" antwortet? (Antwort:) denn es ist gesagt (Neh. 9, 5): „Steht auf, preiset den Ewigen, euren Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und sie sollen preisen den Namen deiner Herrlichkeit, und den, der erhaben ist über allen Lobpreis und Lob."
Man könnte (irrtümlicherweise) meinen: auf alle Segenssprüche insgesamt solle nur ein Lob (seitens der Gemeinde) erfolgen. Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt: „und erhaben über jeden Lobpreis und Lob" (d. h.:) auf jeden Lobpreis (des Vorbeters) gib ihm Lob.
Aber was sagt er (d. h. der Vorbeter) im Heiligtum? (Antwort:) „Gepriesen sei der Ewige, Gott, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit, der Erlöser Israels", und sie (d. h. die Gemeinde) antwortet nach ihm: „Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Königreiches für immer und ewig." Und der Gemeindediener sagt zu ihnen: „Blast, ihr Priester, Söhne Aharons, blast" usw.

307. Das Achtzehngebet:

a) die ersten 3 Segenssprüche

1. 'abhoth (Väter)

Gepriesen seist du, Jahve,
Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs,
höchster Gott, Gründer von Himmel und Erde,
unser Schild und Schild unserer Väter.
Gepriesen seist du, Jahve,
Schild Abrahams.

2. g^ebhuroth (Kräfte)

Du starker Held, ewig Lebender,
ernährend Lebendige,
lebendig machend die Toten.
Gepriesen seist du, Jahve,
der da lebendig macht die Toten.

306: Schon im Tempelgottesdienst kam also der Lobpreis des Namens Gottes vor. Die ältesten Stücke des Qaddisch waren so gut wie sicher schon in Jesu Zeit vorhanden. — 307: Auch dieses Gebet, das zu den Haupt- und Stammgebeten des jüd. Gottesdienstes bis auf den heutigen Tag gehört, ist zum Verständnis des Vaterunsers wichtig. Es heißt schlechthin „das Gebet" (t^ephilla). Schon in der Mischna (vgl. Roš haššana IV, 5) haben die ersten 3 und die letzten 3 Segenssprüche feste, geläufige Namen, die den Inhalt des betreffenden Segensspruches mit einem Worte bezeichnen. Sie sind oben verzeichnet. Obiger Text gibt die mutmaßlich ursprünglichste palästinensische Rezension nach Dalman, Worte Jesu I, 1898, S. 299ff. Der heutige Text hat viele Erweiterungen. Die Überschrift des Ganzen lautet schon in obiger Rezension: „Jahve, meine Lippen öffne, und mein Mund verkünde dein Lob." Für den Ausbau des Gebetes ist wichtig, daß die ersten 3 Segenssprüche von Gott handeln, wie im Vaterunser die ersten 3 Bitten. Erst danach folgen die Angelegenheiten des Menschen. In 2. ist von der Auferstehung der Toten die Rede, die zu Jesu Zeit einen Streitpunkt zwischen Pharisäern und Sadduzäern bildete (Mc. 12, 18ff). Der Gott der Väter ist auch der

3. q^e^dhuššath haššem (Heiligung des [göttlichen] Namens)

Heilig du und furchtbar dein Name,
und es gibt keinen Gott außer dir.
Gepriesen seist du, Jahve,
heiliger Gott.

b) die letzten 3 Segenssprüche

17. ʿabhodha (Gottesdienst)

Habe Wohlgefallen, Jahve, unser Gott, und wohne in Zion,
und es mögen dir dienen deine Knechte in Jerusalem.
Gepriesen seist du, Jahve,
denn dir wollen wir dienen in Furcht.

18. hodhaʾa (Dank)

Wir danken dir, Jahve, unser Gott,
für alle Guttaten der Güte.
Gepriesen seist du, Jahve,
dem zu danken gut ist.

19. birkath kohanim (Priestersegen)

Leg deinen Frieden auf Israel, dein Volk,
und segne uns alle insgesamt.
Gepriesen seist du, Jahve,
der da macht den Frieden.

c) Das Mittelstück

α) 4.

Begnadige uns, unser Vater, mit Erkenntnis von dir
und mit Verstand und Einsicht aus deiner Tora.
Gepriesen seist du, Jahve,
der begnadigt mit Erkenntnis.

5.

Bring uns zurück zu dir, Jahve, daß wir umkehren,
erneure unsre Tage wie vormals.
Gepriesen seist du, Jahve,
der da Wohlgefallen hat an der Buße.

6.

Vergib uns, unser Vater; denn wir sündigten an dir,
wisch weg unsere Verfehlungen vor deinen Augen.
Gepriesen seist du, Jahve,
der reichlich vergibt.

Gott, der Tote erweckt. Das erinnert an Mc. 12, 26. 27. Daß 3. ein altes Stück ist, ahen wir schon zum Qaddisch. – 17. setzt offenbar das Bestehen des Tempelkultus oraus. Ebenso ist 19. ein schon im Tempelkultus, wo der Segen des Aharon geprochen wurde, mögliches und altes Stück. Auch 18., das sich ursprünglich wohl auf ie Opfer bezog. – Schon die Mischna setzt voraus, daß man diese 6 festen Stücke urch ein dem betreffenden Tag entsprechendes Mittelstück zu einem Siebengebet zu estalten pflegte. Dies Mittelstück war beweglicher als 1–3 und 17–19. Es enthält

β) 8.

Heile uns, Jahve, unser Gott, vom Schmerz unsres Herzens,
und bringe Heilung unseren Wunden.
Gepriesen seist du, Jahve,
der da heilt die Kranken seines Volkes Israel.

9.

Segne für uns, Jahve, unser Gott, das Jahr,
und sättige die Welt von den Schätzen deiner Güte.
Gepriesen seist du, Jahve,
der da segnet die Jahre.

γ) 16.

Höre, Jahve, unser Gott, auf die Stimme unsres Gebetes;
denn ein gnädiger und barmherziger Gott bist du.
Gepriesen seist du, Jahve,
der Gebet erhört.

δ) 14.

Erbarme dich, Jahve, unser Gott, über Jerusalem, deine Stadt,
und über Zion, die Wohnung deiner Herrlichkeit.
Gepriesen seist du, Jahve, Gott Davids,
der da baut Jerusalem.

7.

Sieh auf unsre Not und führ unsern Streit
und erlös uns um deines Namens willen.
Gepriesen seist du, Jahve,
Erlöser Israels.

ε) 12.

Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung
und das Königreich der Gewalttat richte eilends zu Grunde.
Gepriesen seist du, Jahve,
der da niederbeugt die Gewalttätigen.

13.

Über die Proselyten der Gerechtigkeit rege sich dein Erbarmen
und gib uns guten Lohn mit denen, die deinen Willen tun.
Gepriesen seist du, Jahve,
Hort der Gerechten.

---

in obigem Text zunächst allgemeinere Bitten, dann Bitten um Nationales. Erkenntnis, Buße, Vergebung: das sind geistige, seelische Güter. In 8. und 9. handelt es sich um Materielles: Gesundheit und Erntesegen. Über 7. wird gleich zu reden sein. 16. bildete wohl den Abschluß der allgemeineren Bitten. 14. mag als einzige allgemeine nationale Bitte zu altem Bestande des Tempelkultus in ursprünglicher Form gehören, wie sich aus einem Gebet des Hohenpriesters schließen läßt (vgl. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst, S. 31). 7. entstammt wohl der Fastenliturgie. Von 12. wissen wir aus Berakhoth 28b, daß sie zur Zeit Gamaliels II und auf dessen Veranlassung von Samuel dem Kleinen (um 100 n. Chr.) verfaßt ist, um die Judenchristen von der Synagoge fern zu halten. Zur Zeit Christi war also 12. sicherlich nicht vorhanden. Ebenso wenig wohl 13., das Gegenstück dazu, obwohl dieses schon zur Zeit Jesu denkbar ist,

S) 10.

Stoß in eine große Posaune zu unsrer Befreiung
und erhebe Panier zur Sammlung unserer Exulanten.
Gepriesen seist du, Jahve,
der da sammelt die Zerstreuten seines Volkes Israel.

11.

Bringe zurück unsre Richter wie zuerst
und unsre Berater wie im Anfang.
Gepriesen seist du, Jahve,
der da liebt das Recht.

15.

Den Sproß Davids, deines Knechts, laß eilends sprossen,
und sein Horn erhöhe durch deine Hilfe;
denn auf deine Hilfe harren wir jeden Tag.
Gepriesen seist du, Jahve,
der da sprossen läßt das Horn des Heils.

308. Jom'a VIII, 9:

Es hat gesagt R. 'Aqibh'a (130; Str. 125):
Heil euch, Israeliten! vor wem werdet ihr gereinigt und wer reinigt euch? (Antwort:) euer Vater, der im Himmel;
denn es ist gesagt (Ez. 36, 25): „Und ich sprenge über euch reines Wasser und ihr werdet rein werden; (von allen euren Unreinigkeiten und von allen euren Götzen werde ich euch reinigen)." Und er (d. h. die Schrift) sagt (Jer. 17, 13): „miqve Israel (ist) Jahve" was (tut) das Tauchbad? (Jer. 17, 13 bedeutet das Wort „miqve": Gegenstand des Vertrauens) (Ant-

---

da man ja damals viele Proselyten machte, wie das N. Test. uns zeigt. — Es bleiben nun noch die eigentlich nationalen Bitten übrig, von denen 15. erst in amoräischer Zeit als 19. Segensspruch hinzukam. Der Name Achtzehngebet ist zur Zeit Gamaliels II entstanden (Ber. IV, 3). Die nationalen Bitten gehören wohl ursprünglich schon der Makkabäerzeit an. 15. ist in der palästinensischen Rezension mit 14. verbunden, so daß wir dort 18 Segenssprüche haben, was dem Namen des Gebetes: Achtzehngebet, š'moneh 'esreh, entspricht — Das Genauere über den Wortlaut der einzelnen Stücke des Gebetes und seiner verschiedenen Rezensionen gehört nicht hierher. Zum Verg'eich mit dem Vaterunser, der uns hier interessiert, genügt das Dargebotene. Jesus kann sehr wohl auch eine Urform des Achtzehngebets gekannt haben, vor allem die Sitte des Siebengebets. — Das Gebet ist ein Gemeindegebet. Seine ältesten Bestandteile haben, wie wir sahen, auch im Tempelgottesdienst ihre Stelle. Die einzelnen Stücke schließen mit einer „Berakha", einem Segensspruch, resp. Lobspruch, der den Hauptinhalt des betreffenden Stückes kurz zusammenfaßt. Ursprünglich scheint jedes Stück, außer der Berakha, nur zweigliedrig gewesen zu sein. Es begegnet in dem Gebet auch die Anrede „unser Vater". Es ist ein recht langes Gebet, während das Vaterunser kurz ist. Jüdisch-nationale Stücke, wie das Achtzehngebet, hat das Vaterunser nicht. Wie das Achtzehngebet hat aber das Vaterunser auch eine Bitte um irdische Nahrung und um Sündenvergebung. Der Wortlaut aber ist anders als im Vaterunser. Möglich ist jedoch, daß Jesus bei der 4. und 5. Bitte auch an das Achtzehngebet gedacht hat. Warum sollte er nicht, wie an das Qaddisch, so auch sonst an Gebete anknüpfen, die ihm und den Jüngern geläufig waren? Die kraftvoll kurze und inhaltreiche Form des Einzelnen, außerdem die Auswahl grade der Stücke, die Jesus sagt, zeigen, hier noch abgesehen von anderem, die Originalität Jesu. Ein Siebengebet haben wir lediglich bei Mt. — 308 und 309: zur Anrede des Vaterunsers. Lc. hat πάτερ, aram. 'abb'a (Röm. 8, 15). „'abb'a" bedeutet auch: mein Vater, unser Vater.

wort:) es reinigt die Unreinen. So auch der Heilige — gepriesen sei er — reinigt Israel.

309. Soṭa IX, 15:

R. Pin^echas ben Ja'ir (100; Str. 131) sagt:

Seit das Haus des Heiligtums zerstört ist, sind beschämt die „chaberim" (d. h. Genossen, Mitglieder eines Bundes von Schriftgelehrten zu besonders strenger Gesetzeserfüllung) und die Freien (d. h. die, die von vornehmer Abstammung sind), und es verhüllten ihr Haupt und wurden dürftig (oder: verachtet) die Männer der Tat (d. h. besonders Fromme, denen auch die Fähigkeit, Wunder zu tun, eigen ist).

Aber es wurden stark die Helden (baʿale = Herren) des Armes und die Helden der Zunge,

und keiner forscht (in der Schrift)

und keiner sucht (d. h. betet)

und keiner fragt (nach Gott und Tora, oder: nach dem Wohlsein seines Nächsten).

Auf wen haben wir uns zu stützen? Auf unseren Vater, den in dem Himmel.

R. 'Eliʿezer der Große (um 100; Str. 123) sagt:

Von dem Tage, wo das Haus des Heiligtums zerstört worden ist, an begannen die Weisen (d. h. Gelehrten) zu sein wie die Lehrer (wörtl.: Schreiber, wohl: Elementarlehrer) und die Lehrer wie der Synagogendiener und der Synagogendiener wie das Volk des Landes (ʿam ha'areṣ, d. h. die Ungebildeten), und das Volk des Landes ging und wurde immer elender, und keiner fragt und keiner sucht. Auf wen kann man sich stützen? Auf unseren Vater, den in dem Himmel.

Beim Herannahen (wörtl.: an den Fersen, in den Spuren) des Messias nimmt die Frechheit zu, und der Druck (seitens der Regierung) steigt; der Weinstock gibt seine Frucht, aber der Wein ist teuer; die Regierung (mal^ekhuth) wendet sich zu Ketzerei (minuth), und es gibt keine Zurechtweisung; das Versammlungshaus dient der Unzucht, und Galiläa wird zerstört, und der Gabhlan (Gaulonitis) verwüstet, und die Leute der Provinz (außerhalb Jerusalems) ziehen von Stadt zu Stadt, und man erbarmt sich ihrer nicht; und die Weisheit der Schriftgelehrten (soph^erim) steht in schlechtem Geruch, und die, die die Sünde fürchten, werden verachtet; und die Wahrheit ('emeth = Treue) wird ausgerottet; Knaben beschämen Greise (wörtl.: machen weiß [vor Ärger] das Angesicht von Greisen), Greise stehen auf vor Minderjährigen (q^eṭannim); der Sohn schändet (beträgt sich häßlich gegen) den Vater; die Tochter erhebt sich gegen ihre Mutter, die Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter; die Feinde eines Mannes sind seine Hausgenossen; das Antlitz der Generation (oder: des Geschlechtes, dōr, γενεά) ist wie das Antlitz eines Hundes, der Sohn läßt sich nicht beschämen von seinem Vater. Und auf wen können wir uns stützen? Auf unseren Vater, den in dem Himmel.

Im Hebr. liegt das nahe, was Mt. hat: 'abinu š^ebaššamaim, πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Jesus kann sowohl das aramäische Wort als die hebräische Anrede gebraucht haben. — 309: „Männer der Tat": man beachte, wie man damals auf das Wundertun Wert gelegt hat. — Die ganze Stelle ist zum Vergleich mit Jesu eschatologischen Reden wichtig. • Von „Weisen" bis „ging" aramäisch! — Zu „forscht, sucht, fragt" vgl. unten zu Mt. 7, 7ff. — „Die Feinde eines Mannes usw.": Micha 7, 6; Mt. 10, 35.

310. 3. Mose 20, 3:
Und ich will richten mein Antlitz gegen diesen Mann und will ihn aus seinem Volke vertilgen; denn von seinem Samen gab er dem Melekh (Moloch), um zu verunreinigen mein Heiligtum und zu entweihen meinen heiligen Namen (wörtl.: den Namen meiner Heiligkeit).

311. 3. Mose 22, 1. 2:
[1]Und Jahve redete mit Mose also: [2]Sage Aaron und seinen Söhnen, daß sie
sich vorsichtig verhalten sollen gegenüber den heiligen Gaben (qodšē) der
Israeliten, die sie mir weihen (maqdišim), damit sie nicht meinen hei-
ligen Namen entweihen; ich bin Jahve.

312. Jeremia 34, 16:
Nun aber habt ihr aufs neue meinen Namen entweiht, indem ihr ein jeder seinen (hebräischen) Sklaven und ein jeder seine (hebräische) Sklavin, die ihr frei gegeben hattet, zurückholtet, um sie mit Gewalt euch als Sklaven und Sklavinnen dienstbar zu machen.

313. Ezechiel 36, 16ff.:
[16]Und es erging das Wort Jahves an mich folgendermaßen: [17]Menschensohn,
als das Haus Israel noch in seinem Lande wohnte, da verunreinigten sie
es durch ihren Wandel und durch ihre schlimmen Taten ... [18]Und ich
schüttete meinen Grimm über sie aus ... [19]und zerstreute sie unter die
Völker ... [20]Und sie kamen zu den (Heiden-)Völkern; wohin sie kamen, da
entweihten sie meinen heiligen Namen, indem man von ihnen sagte: „Jahves
Volk sind diese da, und doch mußten sie aus seinem Lande fort." [21]Da tat
es mir leid um meinen heiligen Namen ... [22]Darum sprich zum Hause
Israel: so spricht der Herr Jahve: nicht euretwegen handle ich nun, Haus
Israel, sondern um meines heiligen Namens willen ... [23]und so will ich
meinen großen Namen heiligen, der unter den Völkern entweiht ward,
den ihr unter ihnen entweiht habt, damit die Völker erkennen, daß ich

---

310ff.: zur 1. Bitte. Es sei hier an das Qaddisch erinnert. Die 1.–3. Bitte des V.U. sind, wie das Qaddisch, nicht eigentliche Bitte, sondern Gebetswunsch. Name, Reich und Wille treten hier wie dort auf. Mit Recht hat Pool a. a. O. darauf hingewiesen, daß im Q. die Worte „in der Welt, die er schuf nach seinem Willen" sowohl zum „Namen" als zum „Reich" gehören. Luther bringt die Zugehörigkeit der 1. und 2. Bitte zur 3. in seiner Erklärung schön zur Geltung. Im Q. sind „Name" und „Reich" die Hauptbegriffe, „Wille" mehr im Hintergrund. Vielleicht erklärt das auch, daß die 3. Bitte bei Lc. fehlt. – Nach 310 ist Götzendienst Entheiligung des Namens Gottes. „chillul hašš°m", d. h. Entweihung des Namens (Gottes) ist eine sehr schwere Sünde. „Name" ist bei den Juden nicht „Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut", sondern es liegt darin, daß Gott sich geoffenbart hat, daß man ihn kennt, ihn benennen kann. Seinen „Namen heiligen" heißt, vom Menschen, zunächst vom Juden gesagt, ihn, den wahren Gott, verehren, heilig halten, anerkennen, während man z. B. durch Götzendienst ihn entweiht und verleugnet. 311: auch kultische Pflichten gehören für den Israeliten zum „Heiligen des Namens Gottes". „šēm hamm°phoraš", d. h. der abgesonderte Gottesname, heißt er, da man ihn nicht aussprechen darf. – 312: Gott will, daß hebräische Sklaven und Sklavinnen im 7. Jahr freigelassen werden. Übertretung der ausdrücklichen Gebote Gottes ist Entweihung seines Namens. – 313: die traurige Lage des Volkes Gottes ist eine Entweihung des Namens Gottes, wie sie Folge der Sünde des Volkes ist. Gott selber heiligt seinen Namen durch Neuschaffung des Volkes und neue Herrlichkeit desselben. In dem „chillul hašš°m", wie im „qidduš haššēm" liegt immer die Beziehung des Einzelnen auf das Ganze, das Hervortreten des Innerlichen nach außen, die Verantwortlichkeit des Einzelnen für das Ganze. Vgl. dazu J. Wohlgemuth in „Der Weltkrieg im Lichte des Judentums", 1916.

Jahve bin . . ., wenn ich mich vor ihren Augen heilig an euch erweisen werde. [24]Und ich werde euch aus den Völkern hinwegholen . . . und euch in euer Land bringen . . . [26]und ich werde euch ein neues Herz verleihen und einen neuen Geist in euer Inneres legen.

314. Jesaja 29, 19ff.:

[19]Die Dulder werden sich aufs neue Jahves freuen,
und die Ärmsten der Menschen über den Erhabenen Israels jubeln;
[20]denn Gewalttätige wird es nicht mehr geben
und mit den Spöttern ein Ende haben,
und alle, die auf Bosheit bedacht sind,
werden ausgerottet sein,
[21]die die Leute durch Worte zu Schuldigen machen,
dem Richter im Tore Schlingen legen
und den, der Recht hat, durch Nichtigkeiten verdrängen.
[22]Darum hat Jahve, der Gott des Hauses Jakobs,
der Abraham erlöste, gesprochen:
Nicht wird alsdann Jakob enttäuscht werden,
nicht wird alsdann sein Antlitz erblassen,
[23]sondern, wenn er . . . das Werk meiner Hände
in seiner Mitte sehen wird, so werden sie
meinen Namen heilig halten.
Sie werden den Erhabenen Jakobs für erhaben halten
und vor dem Gott Israels Schrecken empfinden;
[24]die verirrten Geistes waren, werden Einsicht lernen,
und die murrten, werden Belehrung annehmen.

315. M^{e}khilt'a Par. Wajj^{e}hi bešallach, 5. Abschn., zu 2. M. 14, 22 (Ausspruch des R. Tarphon — 130; Str. 125 —):

Deswegen gelangte er (der Stamm Juda) zur Herrschaft;
denn es ist gesagt (Ps. 114, 1): „Als Israel aus Ägypten zog, das Haus Jakobs von einem Volke fremder Zunge, ward Juda zu seinem Heiligtume"; dem entsprechend (heißt es daselbst V. 2): „Israel zu seiner (d. h. Judas) Herrschaft." Es sagte zu ihnen der Heilige — gepriesen sei er —: wer meinen Namen geheiligt hat am Meere, komme und herrsche über Israel.
Und es stimmten die Alten (z^{e}qenim, d. h. die Gelehrten) dem R. Tarphon zu.

316. M^{e}khilt'a Haššira, 3. Abschn., zu 2. M. 15, 2 (W.-W. S. 124):

„Der Gott meines Vaters, und ich will ihn erheben" (2. M. 15, 2).
R. Sim'on ben 'Ele'azar (200; Str. 132) sagt:
Wenn die Israeliten den Willen Gottes (wörtl.: des Ortes) tun, dann

314: man sieht, wie vor allem auch Ethisches zum „Heiligen des Namens Gottes" gehört. Wie viele jüdische Begriffe ist auch dieser prägnant und plastisch, sozusagen stereoskopisch. Das will beachtet sein. Grade deswegen sind solche Begriffe so reich. — 315: in den altteſt. Apokryphen und Pseudepigraphen kommt der „Name Gottes" nur gelegentlich vor, vgl. 4. Esra Vulg. IV, 25. Nach Jub. 36, 7ff. ist der größte Schwur der Schwur „bei dem gelobten, geehrten, großen, glänzenden, wunderbaren und mächtigen Namen, der Himmel und Erde und alles zusammen gemacht hat". — Der Stamm Juda stieg zuerst ins Meer hinab, im Vertrauen auf Gottes Wundermacht, und heiligte so Gottes Namen. — 316: man sieht hier, wie das „Tun des Willens Gottes" mit dem Namen Gottes zusammenhängt.

wird groß gemacht sein Name in der Welt; denn es ist gesagt (Jos. 5, 1): „Und es geschah, als alle Könige der Amoriter hörten usw." (..., „wie Jahve das Wasser des Jordans vor den Israeliten hatte vertrocknen lassen, ... entsank ihnen der Mut"). Und desgleichen sagte Rahab zu den Abgesandten Josuas (Jos. 2, 10. 11): „Denn wir haben gehört, daß der Ewige austrocknen ließ" und er (d. h. die Schrift) sagt: „Und wir hörten (das), und es entsank uns der Mut, und niemand wagt, an Widerstand gegen euch zu denken; denn der Ewige ist Gott im Himmel oben."

Und dann, wenn sie seinen Willen nicht tun, wird — sozusagen — sein Name entweiht in der Welt; denn es ist gesagt (Ez. 36, 20): „Und sie kamen zu den Völkern, wohin sie kamen, und entweihten meinen heiligen Namen usw." und er sagt (V. 23): „Und ich will heiligen meinen großen Namen, der entweiht ist unter den Völkern usw."

317. Ebenda, 4. Abschnitt (W.-W. S. 126):

Wegen eurer Liebe und wegen eurer Heiligkeit heilige ich meinen Namen an euch;

denn es ist gesagt (Hos. 11, 9): „Denn Gott bin ich und nicht ein Mann (Mensch)."

318. Sifre Deut. 306, Par. ha'azinu, zu 5. M. 32, 3 (Friedm. S. 132b):

Und woher (d. h. von welcher Schriftstelle aus) sagst du, daß Chananja, Misa'el und 'Azarja nur hinabgingen in den Feuerofen, damit er ihnen Wunder und Machttaten tue, um seinen Namen in der Welt zu heiligen? (Antwort:) denn es ist gesagt (Daniel 3, 32f.): „Es hat mir gefallen, die Zeichen und Wunder bekannt zu machen, die der höchste Gott an mir getan hat. [33]Wie groß sind seine Zeichen und wie gewaltig seine Wunder!"

319. Sifre Deut. 313, Par. ha'azinu, zu 5. M. 32, 10 (Friedm. S. 134b):

„Er (d. h. Gott) fand es (d. h. Israel) im Lande der Wüste" (5. M. 32, 10) ... „er nahm es in Schutz" ... „nahm es in acht".

Ehe unser Vater Abraham in die Welt gekommen ist, war der Heilige — ge-

---

317: auch hier wieder: Gott selbst heiligt auch seinen Namen. Dieser Gedanke tritt bei Luther zurück. – 318: Gott heiligt seinen Namen durch Wunder. Im Joh.-Ev. ist mehrfach vom „Namen Gottes" die Rede. Auch hierin zeigt dies Ev. jüdische Art. Vgl. z. B. Joh. 17, 6. Außer im V.U. reden die Evangelien von „Heiligen des Namens Gottes" nirgends. Röm. 2, 24 zitiert Paulus mit Bezug auf die Juden Ez. 36, 20 (Jes. 52, 5). – J. Leipoldt, „Die männliche Art Jesu", 1918, S. 22, weist darauf hin, daß „Heiligen des Namens" auch im Martyrium besteht. So ist die 1. Bitte des V.U. „eine Bitte nicht nur, aber auch um den Märtyrertod." – 319ff.: zur 2. Bitte. Auch „Reich", hebr. malᵉkhuth, griech. βασιλεία, nämlich: Gottes, ist ein sehr reicher, prägnanter, stereoskopischer Begriff. Er bezieht sich sowohl auf die Vergangenheit, als auf die Gegenwart und die Zukunft. Wie für Jesus in dem „Namen" das Kultische und National-Messianische zurücktritt, und das Ethisch-Religiöse hervortritt, so auch in dem „Reich". Wie „Name" so ist auch „Reich" ein Mittel, um nicht direkt von Gott selbst reden zu müssen. Es liegt eine indirekte, umschreibende Ausdrucksweise für „Gott" darin. Derartiges ist in Jesu Munde ebenfalls verständlich (vgl. Lk. 15 „Himmel" = Gott; „vor Gott"; „bei den Engeln Gottes"). „Himmelreich" und „Gottesreich" sind identische Begriffe. Mt. braucht vor allem „Himmelreich". – 319: hier kommt zwar der Ausdruck „Königtum Gottes" nicht vor, aber Gott als König und sein Königtum der Sache nach, und zwar als himmlisches und irdisches (vgl. 3. Bitte), und mit Beziehung auf die Geschichte, die Vergangenheit seit Abraham. Vgl. bei Jesus Mt. 21, 33ff., besonders V. 43.

priesen sei er — gleichsam nur über den Himmel allein König; denn es ist gesagt (1. M. 24, 7): „Jahve, der Gott des Himmels, der mich (d. h. den Abraham) hinweggenommen hat (aus dem Hause meines Vaters usw.)." Aber, nachdem unser Vater Abraham in die Welt gekommen ist, machte er ihn zum König über den Himmel und über die Erde, entsprechend dem, daß gesagt ist (1. M. 24, 3): „Und ich (d. h. Abraham) beschwöre dich bei Jahve, dem Gott des Himmels und dem Gott der Erde."

320. B^erakhoth II, 2 (Goldschm. I, 46):

Es hat gesagt R. J^ehošu'a ben Qorcha (150; Str. 130):

Warum geht (der Abschnitt) „Höre (Israel; Anfang des Š^em'a)" dem „und es wird geschehen, wenn ihr hören werdet" (2. Abschn. des Š^em'a) voraus? (Antwort:) nur, damit man (wörtl.: er) auf sich nehme das Joch des Königtums des Himmels zuerst und danach (erst) auf sich nehme das Joch der Gebote.

321. Šir hašširim rabba zu 2, 13 (Wünsche S. 72):

R. B^erekhja (um 350; Str. 146) im Namen des R. Jiṣchaq (300; Str. 140) (sagt): ... „die Zeit des Beschneidens der Reben („zamir", auch = Gesang) naht (oder: ist gekommen)" (Cant. 2, 13) (d. h.:) es ist gekommen die Zeit der Israeliten, erlöst zu werden; es ist gekommen die Zeit der Vorhaut, abgeschnitten zu werden (hizzāmēr); es ist gekommen die Zeit des Königtums der Kutäer (d. h. Samariter, der Nichtjuden), vernichtet zu werden; es ist gekommen die Zeit des Königtums des Himmels offenbar zu werden; denn es ist gesagt (Sach. 14, 9): „Und es wird Jahve König sein über die ganze Erde."

322. b. B^erakhoth 29b (Goldschm. I, 108):

Es überlieferten unsere Meister:

Wer einhergeht an einem Orte von Scharen wilder Tiere und Räuber, betet ein kurzes Gebet (nicht das lange Achtzehngebet). Welches ist ein solches kurzes Gebet? (Antwort:) R. 'Eli'ezer (um 100; Str. 123) sagt:

Tue deinen Willen im Himmel oben
und gib Ruhe des Geistes denen, die dich fürchten, unten (d. h. auf der Erde).
und das in deinen Augen Gute tue.
Gepriesen seist du, Ewiger,
der da Gebet erhört.

323. Ebenda 16b (Goldschm. I, 60):

Rabh Saphr'a (wohl Amoräer) hat nach seinem Gebet so gesagt:

Es sei Wohlgefallen (oder: Wille) vor dir, Ewiger, unser Gott, daß du Frieden machest (tasim) bei der Dienerschaft von oben („familia", d. h. den Schutzengeln der Völker. Wenn diese Frieden halten, dann au

---

320: das Gottesreich als Größe der Gegenwart. Vgl. zu „Joch": Mt. 11, 29, zu dem gegenwärtigen Reich z. B. Schatz im Acker und köstliche Perle. — 321: das Gottesreich als Größe der Zukunft. Zu „erlöst zu werden": Lc. 21, 28. Auch, daß das Reich Gottes in der Gegenwart noch „verborgen" ist, nnd erst noch offenbar wird, ist Jesu Vorstellung. Man modernisiert und verblaßt, wenn man das Reich Gottes lediglich innerlich, sittlich-religiös und psychologisch und nicht in seinen weiten geschichtlichen und kosmischen und sonstigen Beziehungen auch mit faßt. — 322 ff.: zur 3. Bitte. Auch die 3. Bitte muß sowohl ergänzt werden: „durch dich", als „durch uns". Für den Himmel scheint, auch nach Nr. 323, an widerstrebende Geistesmächte gedacht zu sein. Auch Luther verweist hier auf des Teufels Willen.

…e Völker auf Erden) und bei der Dienerschaft von unten (d. h. auf
…rden) und zwischen den Schülern, die sich beschäftigen mit deiner Tora,
… es, daß sie sich (mit ihr) beschäftigen um ihrer selbst willen, sei es, daß
…e sich (mit ihr) beschäftigen nicht um ihrer selbst willen; und alle, die sich
…cht um ihrer selbst willen (mit ihr) beschäftigen, es sei dein Wille, daß sie
…h (mit ihr) um ihrer selbst willen beschäftigen.

324. Mᵉkhilt'a zu 2. M. 16, 4, Par. Wajassʿa (bᵉšallach), 2. Abschn.
…W. S. 154):
…d sie (d. h. die Israeliten) sollen sammeln die Sache des Tages (d. h. das
…r jeden Tag Ausreichende) an ihrem (d. h. an jedem einzelnen) Tage."
…ᵉhošuʿa (100; Str. 123) sagt: (das ist gesagt in folgendem Sinne:) da-
…it der Mensch sammle von heute auf morgen, ähnlich wie vom Rüsttag
…es Sabbats auf den Sabbat (2. M. 16, 5).
…Eleʿazar der Modeʿit (130; Str. 124) sagt: damit der Mensch nicht sammle
…on heute auf morgen, ähnlich wie vom Rüsttag des Sabbats auf Sabbat;
…nn es ist gesagt: „die Sache des Tages an ihrem Tage." Derjenige,
…r den Tag geschaffen hat, hat seine Nahrung geschaffen.
…hier aus pflegte R. 'Eleʿazar der Modeʿit zu sagen:
…r, der hat, was er heute essen soll, und sagt: was esse ich morgen?
…he, dieser ist arm an (oder: mangelnd an) Glauben ('emuna).

325. b. Bᵉrakhoth 29b (Goldschm. I, 108):
…leʿazar, Sohn des R. Ṣadoq (130; Str. 124), sagt:
…e das Schreien deines Volkes Israel
… tue eilends ihr Verlangen.
…riesen seist du, Ewiger,
… da Gebet erhört.
…ere sagen: Die Bedürfnisse (ṣorke) deines Volkes Israel sind zahlreich,

---

324 ff.: zur 4. Bitte. – 324: hier die Betonung des „heute" wie in der 4. Bitte
…Mt. Bei Lc.: τὸ καθ' ἡμέραν. Auch hierzu vgl. Nr. 324. Zu 324 vgl. auch Mt. 6, 30.
…25: ἐπιούσιος übersetzt Delitzsch, Hebr. N.T.: „lechem chuqqēnu". Er denkt dabei
…Spr. Sal. 30, 8: „lechem chuqqi", d. h. das mir zugemessene Teil Speise, das Brot,
… meinem Anteil entspricht, für mich bestimmt ist. LXX hat frei: τὰ δέοντα καὶ τὰ
…ρκη. Debrunner (vgl. Deißmann in „Neutestamentliche Studien", Georg Heinrici
…seinem 70. Geburtstag dargebracht, 1914, S. 115 ff.) sagt: für den betreffenden Tag
…immt. Peschitto: panem necessitatis (das notwendige Brot). Syrsin bei Lc.: das
…währende (continuus) Brot. Der Memphite (ägyptischer Text): (das Brot) des
…gigen (Tages), ebenso: das Hebräer-Evangelium, hebr. lechem machar, und Deiß-
…n, a. a. O. Daß bei der Umsetzung ins Griechische nicht ein Ausdruck mit αὔριον
…hlt ist, kann darin seinen Grund haben, daß ἐπιούσιος dafür geläufig war, obwohl
…das nicht belegen können. Deißmann macht a. a. O. geltend, daß am ungezwungensten
…reichlich zu belegende Begriff ἡ ἐπιοῦσα, d. h. der folgende Tag, dem ἐπιούσιος ent-
…he. Er ist also für die Fassung: das Brot für den folgenden Tag. Ebenso ent-
…et sich Merx hierfür, a. a. O. S. 125. „Der Beter", sagt Deißmann, a. a. O.
…7, „den Jesus um den ἄρτος ἐπιούσιος beten heißt, betet darum, daß ihm immer
…den folgenden Tag das Minimum der Nahrung gesichert sein möge; er will die
… ohne Sorge schlafen können und ruhig aufwachen." So käme aber das V.U.
…bendgebet zu stehen, während mir in dem „heute" der Gedanke nahe zu liegen
…t, daß der Tag vor dem Beter liegt, und zwar der heutige Tag. Auch bei τὸ
…ρον liegt der Gedanke an das jedesmalige „Morgen" m. E. nicht nahe. So
… mir doch auch Deißmanns Fassung Schwierigkeiten zu haben. Aus Nr. 325
… man auf „lechem ṣorkēnu", Brot unseres Bedürfnisses, schließen. Luther sagt,
…e heutige katholische Kirche, „täglich", quotidianus. Vulgata hat: supersubstantialis.

und ihr Wissen gering. Es sei Wohlgefallen (oder: Wille) vor dir, Ewiger, unser Gott, daß du jedem Einzelnen gebest, wieviel genügt zu seinem Unterhalt, und jedem einzelnen Körper das für seinen Bedarf Genügende.
Gepriesen seist du, Ewiger, der Gebet erhört.

326. Jom'a VIII, 9 (Goldschm. II, 1019):
Übertretungen zwischen einem Menschen und seinem Nächsten sühnt der Versöhnungstag nicht, bis er seinen Nächsten besänftigt.

327. b. M^{e}gilla 28a (Goldschm. III, 652):
„Und nicht bestand ich auf meinem Recht" (Worte des R. N^{e}chunj'a des Großen [um 90; Str. 121]).
Es sagte nämlich Rabh'a (gest. 352, Str. 145):
Jeder, der sein Recht übersieht,
dem übersieht man (d. h. Gott) alle seine Verfehlungen; denn es ist gesagt (Mich. 7, 18): „der Schuld vergibt und Verfehlung übersieht" (d. h.:) wem vergibt er die Schuld? dem, der Verfehlung übersieht.

328. b. B^{e}rakhoth 17a (Goldschm. I, 60):
Rabh'a (gest. 352; Str. 145) sagte nach seinem Gebet so:
Mein Gott! Ehe ich gebildet (d. h. geschaffen) war, war ich nichts wert, und jetzt, wo ich gebildet worden bin, bin ich, wie wenn ich nicht gebildet bin. Staub bin ich in meinem Leben, um wieviel mehr in meinem Tode! Siehe, ich bin vor dir wie ein Gefäß voll Schande und Schmach.
Es sei Wohlgefallen vor dir, Ewiger, mein Gott, daß ich nicht mehr sündige; und was ich vor dir gesündigt habe, tilge durch dein großes Erbarmen, aber nicht durch Züchtigungen und böse Krankheiten.
Und dies war das Sündenbekenntnis des Rabh Hamnun'a des Kleinen (um 300; Str. 143?) am Versöhnungstag.

329. b. B^{e}rakhoth 60b (Goldschm. I, 223ff.):
Wer da hineingeht, um zu schlafen auf seinem Lager, sage (das Š^{e}m'a) vom „Höre, Israel" bis „und es wird geschehen, wenn ihr hören werdet" und sage (dann):
der da fallen läßt die Bande des Schlafes auf meine Augen und Schlummer auf meine (Augen-)Lider, und Licht gewährt dem Augapfel:
es sei Wohlgefallen vor dir, Ewiger, mein Gott, daß du mich mich niederlegen lässest zum Frieden; und gib meinen Anteil an deiner Tora
und leite meinen Fuß zur Ausübung (wörtl.: in die Hände) eines Gebotes und leite meinen Fuß nicht zur Ausübung (wörtl.: in die Hände) einer Übertretung; und bringe mich nicht weder in die Hände einer

---

326ff.: zur 5. Bitte. Vgl. 6. im Achtzehngebet. — Jesus redet nicht bloß von Sünden gegen Menschen, auch nicht vom Versöhnungstag. — 327: Partizipialspruch mit „jeder", singularisch. — Zu Jesu Bitte vgl. Mt. 18, 23ff.: Gleichnis vom Schalksknecht. — 328: Beispiel für ein Gebet um Sündenvergebung. — 329f.: zur 6. und 7. Bitte. Diese Texte des täglichen Morgen- und Abendgebetes sind hebräisch. Es ist durchaus möglich, daß sie schon in Jesu Zeit vorhanden waren. Zweifellos erinnern sie stark an die 6. und 7. Bitte. Unter ἀπὸ τοῦ πονηροῦ ist dann neutrisch das Böse jeglicher Gestalt zu verstehen. Bei der Geläufigkeit dieser Gebete erklärt sich auch leicht, daß bei Lc. die 7. Bitte fehlt. Jesus brauchte nur anzudeuten, leicht hat man dann ergänzt, resp. er selber bei anderer Gelegenheit dies Gegenstück zur 6. Bitte hinzugefügt. Wirklich gebetet wurde das Gebet zweifellos nie ohne eine Schluß-B^{e}rakha. Mit „mēr'a" = vom Bösen schloß kein geborener Jude ein Gebet. — So

Sünde noch in die Hände einer Versuchung (nissajon), noch in die Hände von Schmach. Und es herrsche über mich der gute Trieb, und nicht herrsche über mich der böse Trieb; und hilf mir vor einem bösen Begegnis und vor bösen Krankheiten; und nicht mögen mich beunruhigen böse Träume und böse Gedanken; und es sei mein Lager makellos vor dir; und erleuchte meine Augen, daß ich nicht des Todes entschlafe.
Gepriesen seist du, Ewiger,
der da Licht bringt der ganzen Welt durch seine Herrlichkeit.

330. Ebenda:

Wenn man sein Angesicht wäscht, sagt man:
Gepriesen sei, der den Schlaf von meinen Augen entfernt und den Schlummer von meinen (Augen-)Lidern; und es sei Wohlgefallen vor dir, Ewiger, mein Gott, daß du leitest meine Füße in deiner Tora, und laß mich haften an deiner Tora, und laß mich haften an deinen Geboten; und nicht bringe mich weder in die Hände einer Sünde, noch in die Hände einer Versuchung, noch in die Hände von Schmach; und beuge meinen Trieb, sich dir zu unterwerfen; und halte mich fern von einem bösen Menschen und von einem bösen Genossen; und laß mich haften am guten Trieb und an einem guten Genossen in dieser Welt; und mache mich (wörtl.: gib mich) heute und an jedem Tage zu Gunst und zu Güte und zu Erbarmen in deinen Augen und in den Augen jedes, der mich sieht; und laß mir angedeihen Guttaten (wörtl.: gute Guttaten). Gepriesen seist du, Ewiger, der da angedeihen läßt Guttaten seinem Volke Israel.

331. 1. Chron. 29, 10–13:

10 Alsdann pries David Jahve angesichts der ganzen Versammlung, und David
sprach: Gepriesen seist du, Jahve, du Gott unseres Ahnherrn Israel, von
Ewigkeit zu Ewigkeit! 11 Dein, Jahve ist die Größe und die Macht und
die Herrlichkeit und der Ruhm und die Hoheit; denn dein ist alles (, was)
im Himmel und auf Erden (ist)! Dein, Jahve, ist das Königtum und der,
der sich als Haupt über alle erhebt! 12 Und der Reichtum und die Ehre
kommen von dir; du bist Herrscher über alles, in deiner Hand stehen Kraft
und Macht, und in deiner Hand steht es, einen jeglichen groß und stark zu
machen! 13 Und nun, unser Gott, wir danken dir und rühmen deinen herrlichen Namen usw.

332. Sirach 28, 2–5:

2 Erlaß das (dir angetane) Unrecht deinem Nächsten, und alsdann werden, wenn du darum bittest, deine Sünden vergeben werden.

---

ergibt sich also die wichtige Erkenntnis, daß Jesus aus dem Schatz der geläufigsten Gebete (Qaddisch, Achtzehngebet, Morgengebet) das ihm Wichtigste machtvoll kürzend und kraftvoll modellierend herausgegriffen hat. Das Gebet, wie es nun ist, findet sich nirgends in der rabbinischen Literatur. Jesus schuf Neues. Lc. 11 scheint er die Stücke herausgegriffen zu haben, auf die es ihm ankam, Mt. 6 aber gibt er ein Formular. — 331: hier die Stelle, an die sich zweifellos der Schluß des V.-U.'s, die Doxologie, anlehnt. Die Didache (vgl. Hennecke, Neutest. Apokryphen, 1904, S. 188ff) hat S. 191 das V.U. in der Form des Mt. mit der Doxologie: „denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit." Aus der Tempelliturgie bereits stammt der Segensspruch: „Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Reiches in alle Ewigkeit" (jer Ber. 13c zu I. 5). „Dein ist das Reich" begegnet im 'Alenu-Gebet des Rabh (gest. 247 n. Chr.). — 332: eine sehr genaue Gedankenparallele zu Mt. 6. 14 15. Vgl. auch Mc. 11, 25. Vgl. auch Nr. 327 und hierzu dieselbe Stelle Ver. er. 3. Kap. VIII.

[3]Es hält ein Mensch gegen einen (andern) Menschen den Zorn fest und will vom Herrn Heilung fordern?!
[4]Mit dem Menschen, der ihm (doch) gleich ist, hat er kein Mitleid und für seine eigenen Sünden bittet er?!
[5]Er selbst, der doch Fleisch ist, hält den Groll fest, wer soll da seine Sünden sühnen?!

333. Taʿanith I, 4ff.:

4. Tritt der 17. Marcheševan ein und es ist noch kein Regen herabgekommen, so beginnen die Einzelnen (d. h. einzelne fromme Männer) zu fasten 3 Fasttage (am Montag, Donnerstag und Montag). Sie essen und trinken (d. h. halten ihre Hauptmahlzeit), nachdem es dunkel geworden ist (, während das Fasten erst am folgenden Morgen beginnt, also am Montag, resp. Donnerstag, früh); und es ist ihnen (auch am Tage an den Fasttagen) gestattet: Arbeit und Baden und Salben und Sandalenbeschuhung und Benutzung des (Ehe-)Bettes.
5. Ist der Anfang des Monats Kislev eingetreten und es ist noch kein Regen herabgekommen, so ordnet der Gerichtshof 3 Fasttage für die Gemeinde an. Man ißt und trinkt, nachdem es dunkel geworden ist, und es ist ihnen erlaubt: Arbeit, Baden, Salben, Sandalenbeschuhung, Benutzung des (Ehe-)Bettes.
6. Sind diese (3 Gemeindefasttage) vorübergegangen und sie sind nicht erhört worden, so ordnet der Gerichtshof 3 weitere Fasttage für die Gemeinde an. Man ißt und trinkt (nur), so lange es noch Tag ist (d. h. muß mit der abendlichen Hauptmahlzeit fertig sein, ehe mit dem Dunkelwerden der Fasttag beginnt. Das Fasten setzt also schon am Abend ein. Die Tage werden von Abend zu Abend gerechnet), und es ist ihnen verboten: Arbeit, Baden, Salben, Sandalenbeschuhung, Benutzung des (Ehe-)Bettes, und man schließt die Badehäuser.

334. Jomʾa VIII, 1ff.:

1. Am Versöhnungstag ist verboten: Essen, Trinken, Baden, Salben, Sandalenbeschuhung, Benutzung des (Ehe-)Bettes.
Der König und die Braut dürfen sich das Gesicht waschen. – Die Wöchnerin darf sich mit der Sandale beschuhen, Worte des R. ʾEliʿezer (um 100; Str. 123). (Andere) Gelehrte verbieten (es).
2. Wer da ißt (am Versöhnungstage) soviel wie eine große Dattel samt ihrem Kerne, wer da trinkt einen vollen Schluck, ist schuldig. – Alle Speisen werden zusammengerechnet zu dem Quantum einer Dattel, und alle Flüssigkeiten werden zusammengerechnet zu einem vollen Schluck; wer aber ißt und trinkt, so wird das nicht zusammengerechnet.

335. Soṭa III, 4 (20a) (Goldschm. V, 239):

R. Jehošuʿa (um 100; Str. 123) sagt:
Lieber will ein Weib ein Qab und Ausschweifung als 9 Qab und Enthaltsamkeit.

333ff.: zum Fasten, Mt. 6, 16–18. – Am Sabbat darf nicht gefastet werden. – „dunkel geworden": die gewöhnliche Zeit für die Hauptmahlzeit. – Man sieht, daß zu strengerem Fasten auch das Sich-nicht-Salben und -Waschen, resp. Baden, gehörte, vgl. Mt. 6, 17. – 334: Der Einzelne fastete, wenn Krankheit oder auch ein Todesfall in seinem Hause war. Besonders streng ist bis auf den heutigen Tag das Fasten am Versöhnungstag.

Er pflegte zu sagen:

Ein törichter Frommer und ein listiger Bösewicht und ein pharisäisches (p^erušа, oder: enthaltsames, d. h. scheinheiliges) Weib und die Schläge der Pharisäer: siehe, diese richten die Welt zugrunde.

336. b. Soṭa 22b (in der Gemara zu „Schläge der Pharisäer"):

Es überlieferten unsere Meister:

Es gibt siebenerlei Pharisäer: [1]der šikhmi-Pharisäer, [2]der niqbi-Pharisäer, [3]der qizz'ai-Pharisäer, [4]der m^edokhja-Pharisäer, [5]der Pharisäer (, der sagt): was ist meine Verpflichtung? und ich will sie tun, [6]der Pharisäer aus Liebe, [7]der Pharisäer aus Furcht.

[1]der šikhmi-Pharisäer: das ist der, der die Tat des Šekhem tut (1. M. 34. Er ließ sich beschneiden, um eine Jüdin zu heiraten, die er vorher vergewaltigt hatte). — [2]der niqpi-Pharisäer: das ist der, der seine Füße verwundet (oder: schlägt. Levy: weil er mit niedergeschlagenen Augen hereingeht, verwundet er sich die Füße. Goldschmidt: „der die Füße aneinander schlägt": weil er übertrieben bescheiden mit kleinen Schritten und schleppenden Füßen geht). — [3]der qizz'ai-Pharisäer: Es hat gesagt Rabh Nachman bar Jiṣchaq (gest. 356; Str. 146): das ist der, der Blut spritzen läßt an die Wände (Goldschmidt: der blutlassende Ph., nach Raši: der, der aus Scheu, ein Weib zu sehen, mit geschlossenen Augen geht und mit dem Kopf gegen die Wand stößt. Levy: „der Ph. des Blutverlustes, eigentlich des Aderlasses, der aus angeblicher Furcht, ein Weib anzuschauen, die Augen zusammendrückt und sich das Gesicht blutig schlägt). — [4]der m^edokhj'a-Pharisäer: Es hat gesagt Rabha bar Šel'a (350; Str. 146): der gekrümmt ist wie ein (Mörser-)Stößel. [5]der Pharisäer (, der sagt): was ist meine Pflicht? und ich will sie tun: siehe, das wäre doch ein (Zeichen von) Vorzüglichkeit?! vielmehr (ist der gemeint,) der sagt: was ist noch meine Verpflichtung, daß ich sie ausüben könnte? (Levy: gibt es wohl noch eine Tugend, die ich auszuüben hätte!) — [6]der Pharisäer aus Liebe und [7]der Pharisäer aus Furcht:

Es sagten 'Abhaje (gest. 338/39; Str. 145) und Rabh'a (gest. 352; Str. 145) zu dem Überlieferer:

Überliefere nicht: „Pharisäer aus Liebe, Pharisäer aus Furcht";

denn es hat gesagt Rabh J^ehuda (gest. 299; Str. 139): es hat gesagt Rabh (gest. 247; Str. 136):

stets beschäftige sich ein Mensch mit der Tora und mit den Geboten, selbst nicht um ihrer selbst willen; denn von dem „nicht um ihrer selbst willen" kommt er zu dem „um ihrer selbst willen".

Es hat gesagt Rabh Nachman bar Jiṣchaq (gest. 356; Str. 146): was verborgen ist, ist verborgen; was offenbar ist, ist offenbar. Der große Gerichtshof wird bestrafen diejenigen, die (, um als Pharisäer oder als Gelehrte zu erscheinen,) sich in Kaftane einhüllen.

Es hat gesagt der König Jann'ai (104 – 78 vor Chr.) zu seiner Frau:

fürchte dich nicht vor den Pharisäern und nicht vor denen, die keine Pharisäer sind; vielmehr vor den Heuchlern (wörtlich: Gefärbten), die Pharisäern

---

335 ff.: zu ὑποκριταί Mt. 6, 16 usw. Jesus muß Grund zu seiner Beurteilung der Pharisäer in seiner Zeit gehabt haben. — 335: Qab: ein Hohlmaß = 4 Log = 2,020 l.

ähnlich sind, deren Taten wie die Tat Zimri's sind, und die Lohn verlangen wie Pin^echas (4. M. 25).

337. jer. Soṭa V, S. 20c (M. Schwab I, 169, jer. Ber. 14b): Sieben(erlei) Pharisäer gibt es:

[1]der šikhmi-Pharisäer, [2]der niqpi-Pharisäer, [3]der qizz'ai-Pharisäer, [4]der Pharisäer der Sparsamkeit, [5]der Pharisäer (, der sagt): ich kenne meine Verpflichtung und will sie tun, [6]der Pharisäer der Furcht, [7]der Pharisäer der Liebe.

[1]der šikhmi-Pharisäer: der da trägt seine Gebote (wohl: Almosen) auf seiner Schulter. — [2]der niqpi-Pharisäer: gib mir ein Darlehen, ich will ein Gebot ausüben (d. h. es als Almosen geben). — [3]der qizz'ai-Pharisäer: er tut eine Verschuldung und ein Gebot und verrechnet eines mit dem anderen. — [4]der Pharisäer der Sparsamkeit (des Abziehens, Abrechnens, der Differenz): was (wohl: „m'ai" zu lesen) ich besitze, was ich sparen kann: ich tue (davon) ein Gebot (d. h. was ich davon habe, will ich abziehen, um Almosen zu geben). — [5]der Pharisäer (, der sagt): ich kenne meine Verpflichtung und will sie tun: ich möchte wissen eine Verschuldung, die ich getan habe, daß wir eine entsprechende Gebot(erfüllung) tun können. — [6]ein Pharisäer der Furcht: wie Hiob. — [7]ein Pharisäer der Liebe: wie Abraham.

338. Midraš Genesis rabba, Par. 84 (gegen Ende, Wünsche S. 416): „Und es beweinte ihn (d. h. den Joseph, von dem er annahm, daß er tot war,) sein Vater (nämlich: Jakob)." (1. M. 37, 35) (der Midraš versteht statt „ihn", 'ōthō: „mit ihm", 'itto, und erklärt): das ist Isaak (, der Vater Jakobs).

R. Levi (300; Str. 140) und R. Simon (300; Str. 141) haben gesagt: bei ihm weinte er (d. h. Isaak) und, wenn er von ihm hinausgegangen war, ging er und wusch sich und salbte sich und aß und trank. Und warum offenbarte er ihm nicht (, daß Joseph noch lebte)? (Antwort:) er dachte: der Heilige — gepriesen sei er — hat (es) ihm nicht offenbart, und ich sollte (es) ihm offenbaren? R. Simon hat gesagt: (das „ōthō" = 'itto ist gesagt) in dem Sinne: alle, die über ihn (d. h. Joseph) traurig waren, waren traurig mit ihm (d. h. Jakob) zusammen.

VI.

Jesu Stellung zum irdischen Besitz.

339. Tosephta Pe'a IV, 18 (Zuckerm. S. 24): Ein Ereignis betreffend Monbaz (30—60 n. Chr., König von Adiabene in Assyrien, Mutter: Helena, Bruder: Izates), den König, der stand und verschwendete alle seine Schätze an die Armen, die er hatte in Jahren der Hungersnot. Da sandten zu ihm seine Brüder und sagten zu ihm: deine Väter haben Schätze gesammelt (gān^ezu) und haben hinzugefügt zu (dem,

338: auch hier das Sich-nicht-Waschen und -Salben und Fasten, und zwar als Zeichen der Trauer. Vorausgesetzt ist hier, daß Isaak um Josephs Verbleib wußte. — 339: vor allem ist hiezu Mt. 19, 21 zu vergleichen, ebenso Lc. 12, 33. 34, woraus man sieht, wie auch in Worten Jesu die Gaben an die Armen und das Erwerben von Schätzen im Himmel zusammenhängt. Möglich, daß auch Mt. 6, 19ff an solche Zusammenhänge mit dem vorher vom Almosen Gesagten gedacht ist. Es hebt aber 6, 19ff.

was) von ihren Vätern (stammte), und du stehst und verschwendest das Deinige und (das) deiner Väter. Er sagte zu ihnen:

meine Väter haben Schätze gesammelt für unten (d. h. für die Erde), und ich habe Schätze gesammelt für oben (d. h. für den Himmel);

denn es ist gesagt (Ps. 85, 12): „Treue sproßt aus der Erde hervor, und Gerechtigkeit (ṣedeq, was an ṣ^{e}daqa = Almosen anklingt) schaut vom Himmel herab." —

Meine Väter haben Schätze gesammelt an einem Ort, wo die (Menschen-)Hand darüber herrschen kann; aber ich habe Schätze gesammelt an einem Ort, wo die (Menschen-)Hand nicht darüber herrschen kann;

denn es ist gesagt (Ps. 89, 15): „Gerechtigkeit (ṣedeq) und Recht sind die Stütze deines Thrones usw. (Gnade und Treue gehen her vor deinem Angesicht)." —

Meine Väter haben Schätze gesammelt, die keine Früchte hervorbringen (wörtl.: tun); und ich habe Schätze gesammelt, die Früchte hervorbringen;

denn es ist gesagt (Jes. 3, 10): „Sprechet zu dem Gerechten, daß (es ihm) gut (gehe); denn die Frucht ihrer Werke werden sie essen." —

Meine Väter haben Schätze des mamon (Vermögens, Besitzes) gesammelt; und ich habe Schätze der Seelen gesammelt;

denn es ist gesagt (Spr. 11, 30): „Die Frucht des Gerechten ist ein Lebensbaum, und Seelen erwirbt der Weise." —

Meine Väter haben für andere gesammelt; und ich habe für mich gesammelt;

denn es ist gesagt (5. M. 24, 13): „Und dir wird (es) Gerechtigkeit (ṣ^{e}daqa) sein." —

Meine Väter haben Schätze in dieser Welt gesammelt; und ich habe Schätze gesammelt für die kommende Welt;

denn es ist gesagt (Jes. 58, 8): „Und deine Gerechtigkeit (ṣedeq) wird vor dir hergehen, und die Herrlichkeit des Herrn wird dich zu sich nehmen."

340. Exodus rabba Par. 31, zu 2. Mose 22, 24 (Wünsche S. 237):

5. Eine andere Erklärung:

„Wenn du Geld leihst jemandem aus meinem Volk (einem Armen neben dir, so erzeige dich ihm nicht wie ein Wucherer, legt ihm keinen Zins auf)" (2. M. 22, 24). Als Salomo das Haus (d. h. den Tempel) baute, sagte er zu dem Heiligen — gepriesen sei er — in seinem Gebet: Herr der Welt! Wenn es einen Menschen gibt, der vor dir betet, daß du ihm mamon gebest, und du weißt, daß es für ihn böse (d. h. schädlich, verderblich) ist, so gib ihm nicht: und wenn du einen Menschen siehst (, der) geziemend (oder: schön) (ist) in seinem Reichtum, so gib ihm;

denn es ist gesagt (2. Chron. 6, 30): „und du wollest dem Menschen geben entsprechend allen seinen Wegen, der du sein Herz kennst";

demgemäß, daß in dieser Welt die Frevler reich sind und dahingegeben in Ruhe und Sorgenlosigkeit, die Gerechten aber arm (sind) — aber in der

---

ein neuer Abschnitt an, während 6, 1–18 in sich eng zusammengehört, auch durch die Form. Schwerlich hängen die Worte Jesu Mt. 6, 19ff. irgendwie mit den Worten des M. zusammen. Der Grundgedanke konnte leicht selbständig entstehen. Zudem zeigt das Wort Jesu auch in der Form anschauliche Besonderheiten. — 340–343: noch einige Belege zu Mt. 6, 19ff. verwandten Gedanken. 340: vgl. Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus.

Zukunft, wenn der Heilige — gepriesen sei er — öffnen wird dem Gerechten die Schätze des Gartens Eden, werden die Frevler, die Wucher und Zins verzehrt haben, mit ihren Zähnen ihr Fleisch beißen;
denn es ist gesagt (Qoh. 4, 5): „Der Tor legt die Hände zusammen und ißt sein Fleisch."
Und jene werden sagen: hätten wir lieber gearbeitet und Lasten getragen mit unseren Schultern, und wären wir doch Sklaven gewesen, daß es uns entsprechend erginge! denn es ist gesagt (Qoh. 4, 6):
„Besser eine Hand voll Ruhe als die beiden hohlen Hände voll Mühe und Streben nach Wind."
Dem entsprechend ist gesagt (2. M. 22, 29): „wenn du Geld leihst jemandem aus meinem Volke."

341. b. Šabbath 105b (Goldschm. I, 568):
Es hat gesagt R. Šim'on ben Pazi (um 300; Str. 141): es hat gesagt R. J^ehošu'a ben Levi (um 230; Str. 136) im Namen des Bar Qappar'a (um 200; Str. 134):
Jeder, der Tränen herabrinnen läßt wegen eines frommen (kāšēr) Mannes (d. h. über dessen Tod), der Heilige — gepriesen sei er — zählt sie und legt sie in sein Schatzhaus;
denn es ist gesagt (Ps. 56, 9): „Meine Klagen hast du gezählt, meine Tränen ‚sind' in deinen Schlauch ‚gelegt', ja gewiß in dein Buch [verzeichnet]."

342. Pe'a I, 1:
Folgendes sind die Dinge, deren Früchte der Mensch genießt (wörtl.: ißt) in dieser Welt, während das Stammkapital ihm besteht für die kommende Welt:
Ehrerbietung gegen Vater und Mutter, Liebeserweisungen, Herbeiführen des Friedens zwischen einem Menschen und seinem Nächsten, und Studium der Tora wiegt sie alle auf.

343. 'Abhoth VI, 9:
Es hat gesagt R. Jose ben Qism'a (um 130; Str. 127):
Einmal war ich auf der Wanderung, da begegnete mir ein Mensch und bot mir den Frieden(sgruß), und ich gab ihm den Frieden(sgruß) zurück. Er sagte zu mir: Rabbi, aus welchem Ort (bist) du? Da sagte ich zu ihm: aus einer großen Stadt der Weisen und der Schriftgelehrten (bin) ich. Da sagte er zu mir: Rabbi, (ist es) dein Wille, daß du bei uns wohnst an unserem Ort, so will ich dir eine Million Golddenare geben und kostbare Steine und Perlen. Ich sagte zu ihm: mein Sohn! wenn du mir alles Silber und Gold in der Welt gäbest, würde ich (doch) nur an einem Orte der Tora wohnen, da ja in der Stunde des Abscheidens des Menschen ihn nicht begleitet weder Silber noch Gold noch kostbare Steine noch Perlen, vielmehr nur Tora und gute Werke;
denn es ist gesagt (Spr. 6, 22): „Bei deinem Wandeln wird sie dich geleiten, bei deinem Liegen über dir wachen, und bei deinem Erwachen wird sie dich anreden." — „bei deinem Wandeln wird sie dich geleiten": in dieser Welt; „bei deinem Liegen wird sie über dir wachen": im Grabe; „und, erwachst du, wird sie dich anreden": für die zukünftige Welt. Und er (d. h.

341: auch hier das himmlische Schatzhaus. — 342: „Stammkapital": dem Bilde von den „Schätzen" sehr ähnlich. An Gesinnung und Taten ist gedacht, wie bei Jesus. — 343: vgl. Offb. 14, 13; 1. Tim. 6, 7.

die Schrift) sagt (Hag. 2, 8): „Mein ist das Silber und mein ist das Gold, ist der Spruch des Ewigen der Heerscharen."

342. 'Abhoth II, 9:

Jochanan ben Zakkai (um 70 n. Chr.) sagte zu seinen Schülern:
Gehet hin und sehet, welches ist denn der gute Weg, an dem der Mensch festhalten soll?
R. 'Eli'ezer sagte: ein gutes Auge; R. J^ehošu'a sagte: ein guter Genosse; R. Jose sagte: ein guter Nachbar; R. Šim'on sagte: wenn einer sieht, was entstehen wird (d. h. die Folgen voraussieht); R. 'Ele'azar sagte: ein gutes Herz.
Da sagte er (d. h. Jochanan ben Zakkai) zu ihnen: Ich finde die Worte des 'Ele'azar ben 'Arakh besser als eure Worte; denn in seinen Worten sind eure Worte mitenthalten.
Er (d. h. Jochanan ben Zakkai) sagte zu ihnen (d. h. seinen Schülern): Gehet hin und sehet, welches ist der böse Weg, von dem sich der Mensch fernhalten soll?
R. 'Eli'ezer sagte: ein böses Auge; R. J^ehošu'a sagte: ein böser Genosse; R. Jose sagte: ein böser Nachbar; R. Šim'on sagte: wenn einer borgt und nicht bezahlt; R. 'Ele'azar sagte: ein böses Herz.
Da sagte er (d. h. Jochanan ben Zakkai) zu ihnen: ich finde die Worte des 'Ele'azar ben 'Arakh besser als eure Worte; denn in seinen Worten sind eure mitenthalten.

345. 'Abhoth II, 11:

R. J^ehošu'a (um 100; Str. 123) sagt:
ein böses Auge und der böse Trieb und der Menschenhaß (wörtl.: Haß der Geschöpfe) bringen den Menschen heraus aus der Welt.

346. 'Abhoth V, 13:

4 Arten gibt es bei denen, die Almosen (ṣ^edaqa) geben:
wer will, daß er gebe, aber daß andere nicht geben: sein Auge ist böse betreffs (der Habe) der anderen;
daß andere geben, aber er nicht gibt: sein Auge ist böse betreffs dessen, was ihm gehört;
daß er gibt und andere geben: (das ist) ein Frommer;
daß er nicht gibt und andere nicht geben: (das ist) ein Frevler.

347. 'Abhoth V, 19:

Jeder, an dem 3 Dinge sind, ist ein Schüler Abrahams – und 3 Dinge (, der ist) ein Schüler Bile'ams:

---

344 ff.: zu dem Wort vom Auge. Siehe auch ThStKr. 1916, S. 499 ff. – 344: Klar ist, daß hier in dem Begriff „gutes" oder „böses Auge" beides in einander liegt: sowohl das Physische als das Moralische. „Herz" in obigem Text will offenbar die gesamte Innerlichkeit, den Quellsitz alles Sittlichen bezeichnen, „Auge" einen Teil dessen, sofern er grade durch das Auge vermittelt ist. – 344: indikativischer, positiver Spruch mit dreigliedrigem Subjekt. – 346: Zahlenspruch. Hier sieht man, daß das „böse Auge" es vor allem mit Almosen, mit māmōn zu tun hat. Vgl. 347. So gehört der Augenspruch sehr gut in den Zusammenhang Mt. 6, 19 ff. hinein. Vgl. auch Mt. 20, 15. Neid, Eigennutz, Mißgunst liegt vor allem in dem Begriff „böses Auge". Zu ἁπλοῦς Mt. 6, 22 paßt am besten p^ešiṭ'a (aram., syr.). Vgl. 2. Cor. 8, 2 ἁπλότης. – Das Auge vermittelt physisch und moralisch allen anderen Gliedern, dem ganzen Leibe physisch und moralisch das „Licht". Das οὖν Mt. 6, 23 beweist, daß zwischen „Auge" und τὸ φῶς τὸ ἐν σοί kein Unterschied zu machen ist.

ein gutes Auge und eine bescheidene (wörtl.: niedrige) Seele und ein demütiger Geist: (das ist) ein Schüler Abrahams.

Ein böses Auge und eine habgierige (wörtl.: weite) Seele und ein hochmütiger (wörtl.: hoher) Geist: (das ist) ein Schüler Bile'ams.

Und welcher Unterschied ist zwischen den Schülern Abrahams und den Schülern Bile'ams? Die Schüler Bile'ams gehen hinab in das gehinnām; denn es ist gesagt (Ps. 55, 24): „Und du, Gott, wirst sie hinabgehen lassen in die tiefe Grube, die Männer der Blutschuld und des Truges werden ihre Tage nicht auf die Hälfte bringen."

Aber die Schüler Abrahams, unseres Vaters, nehmen in Besitz den Garten 'Eden;

denn es ist gesagt (Spr. 8, 21): „Um erben zu lassen die, die mich lieben, ein wirkliches Gut, und ihre Schatzkammern will ich füllen."

348. Terumoth IV, 3:

Das Maß der Hebe (ist folgendes):
ein schönes Auge (gibt): 1 von 40;
die Schüler Samm'ais sagen: von 30;
und das mittelmäßige: von 50;
und das böse: von 60.

349. b. Babh'a meṣi''a 107b (Goldschm. VI, 869):

„Und es wird fernhalten der Ewige von dir jede Krankheit" (5. M. 7, 15).

Es hat gesagt Rabh (gest. 247; Str. 136): das ist das (böse) Auge. — Rabh (urteilte dabei) nach der Ansicht des Rabh (, die er sonst schon geäußert hatte). Er ging zum Gräberhaus. Er tat (dort), was er tat (was, wird nicht gesagt). Er sagte: 99 (starben) durch das böse Auge und 1 auf gewöhnliche Weise (wörtl.: derekh 'ereṣ, Weg des Landes).

350. b. Beralhoth 20a (Goldschm. I, 72):

R. Jochanan (250; Str. 137) pflegte hinzugehen und sich zu setzen an die Tore der Bäder (ṭebhila). Er sagte: wenn die Töchter Israels heraufsteigen und aus dem Bade kommen, so schauen sie auf mich und werden so schöne Kinder bekommen, wie ich (schön bin. Seine Schönheit war berühmt). Es sagten zu ihm unsere Meister: fürchtet sich nicht der Herr (mar) vor dem bösen Auge? Er sagte zu ihnen: ich stamme vom Samen Josephs, über den das böse Auge keine Macht hat;

denn es steht geschrieben (1. M. 49, 22): „ein fruchttragendes Reis ist Joseph, ein fruchttragendes Reis an der Quelle ('ale 'ajin)." — Und es hat gesagt R. 'Abbahu (300; Str. 140): lies nicht „'ale 'ajin", vielmehr: „'ole 'ajin" (d. h. das Auge übersteigend, über es erhaben).

351. Sprüche Sal. 20, 27:

Die Leuchte (nēr) Jahves ist die Seele (nišmath) des Menschen, sie (d. h. die Leuchte) erforscht alle Kammern (innersten Gemächer, das Innerste) des Leibes.

352. b. Šabbath 30a/b (Goldschm. I, 384 f.):

Und wenn Salomo gesagt hat (Pred. 9, 4): „Denn nimm einen lebendigen

---

349ff.: das „böse Auge" in dem hier vorliegenden Sinne spielt noch jetzt im Orient eine große Rolle. — 351: nēr, Leuchte, griech. λύχνος wie Mt. 6, 22. Gedacht ist wohl an das Gewissen. Auch hier sind die Begriffe physisch und moralisch in eins.

Hund — er ist besser als ein toter Löwe", (so ist das) entsprechend dem (zu erklären), was Rabh J^ehuda (gest. 299; Str. 139) gesagt hat:
es hat gesagt Rabh (gest. 247; Str. 136);
denn es hat gesagt Rabh J^ehuda: es hat gesagt Rabh:
was (bedeutet), was geschrieben steht (Ps. 39, 5): „tue mir kund, Jahve, mein Ende und das Maß meiner Tage, was es ist, daß ich erkenne, was ich (an Lebenstagen noch) ermangelnd bin." (D. h.:) es hat gesagt David vor dem Heiligen — gepriesen sei er —: Herr der Welt! „tue mir kund, Jahve, mein Ende." Er (d. h. Gott) sagte (darauf) zu ihm: es ist Beschluß (oder: Anordnung) vor mir, daß man (d. h. Gott) nicht kundtut das Ende von Fleisch und Blut (d. h. des Menschen). — „und das Maß meiner Tage, welches es ist" es ist Anordnung vor mir, daß man nicht kundtut das Maß der Tage des Menschen. — „daß ich erkenne, was ich ermangelnd bin." Er sagte zu ihm: am Sabbat wirst du sterben. (Da sagte David:) ich will sterben am ersten (Tage) in der Woche (d. h. am Sonntag). Er (d. h. Gott) sagte zu ihm: bereits ist herangenaht die Herrschaft deines Sohnes Salomo, und keine Regierung kann die andere verdrängen, auch nicht um ein Haar breit. (Da sagte David:) ich will sterben am Vorabend des Sabbat. Er (d. h. Gott) sagte zu ihm: „denn besser ist ein Tag in deinen Vorhöfen als (sonst) tausend" (Ps. 84, 11) (d. h.:) besser ist mir ein Tag, den du sitzest und dich mit der Tora beschäftigst, als tausend Brandopfer, die dein Sohn Salomo darbringen wird auf dem Altar [30b]. — Den ganzen Tag des Sabbats saß er (d. h. David) und studierte jenen ganzen Tag. — An dem Tage, da seine Seele zur Ruhe einkehren sollte, trat der Todesengel vor ihn hin, aber er konnte nicht an ihn; denn es hörte sein Mund nicht auf mit Studieren. Er sagte: was mache ich mit ihm? Er hatte einen Baumgarten hinter seinem Hause. Da kam der Todesengel, er stieg hinauf und schüttelte die Bäume. Er (d. h. David) ging hinaus, um nachzusehen. Er stieg die Treppe hinauf. Da brach die Treppe unter ihm zusammen. Er verschied (wurde stumm), und seine Seele kehrte zur Ruhe ein. — Da sandte Salomo nach dem Lehrhaus (und ließ fragen): mein Vater ('abb'a) ist gestorben und liegt in der Sonne, und die Hunde des Hauses meines Vaters sind hungrig. Was soll ich tun? Da sandten sie zu ihm (und ließen ihm sagen): zerschneide ein Aas (n^ebhela) und wirf (es) vor die Hunde; und dein Vater: lege auf ihn ein Brotlaib oder ein Kind und bewege ihn fort (d. h. der Tote selbst darf nicht berührt werden, vgl. auch Schabb. 142b, Goldschm. I, 676). — Und hat nicht Salomo schön (d. h. richtig) gesagt: „denn nimm einen lebendigen Hund — er ist besser als ein toter Löwe."
Und, was die Frage anbelangt, die wir vor euch gefragt haben (, so ist zu sagen): eine Leuchte wird Leuchte genannt, und die Seele des Menschen wird Leuchte genannt. Lieber erlösche die Leuchte von Fleisch und Blut, als die Leuchte des Heiligen — gepriesen sei er — (d. h. die Sabbatlampe, also: lieber sterbe ein Mensch, als daß der Sabbat gebrochen werde).

353. b. Jom'a 86b (Goldschm. II, 1023):
Es hat gesagt R. Jonathan (130; Str. 128):
Groß ist die Buße; denn sie bringt die Erlösung nahe heran;

352: aram. Text. Hier „'abb'a" = mein Vater. Die Seele als „Leuchte".

denn es ist gesagt (Jes. 59, 20):
„Und es wird kommen für Zion ein Erlöser und für die, die sich von der Sünde bekehren, in Jakob.“ Was ist der Grund für: „und es wird kommen für Zion ein Erlöser“? (Antwort:) „wegen derer, die sich bekehren von der Sünde in Jakob.“

354. b. Sanhedrin 100a (Goldschm. III, 439):
Es hat gesagt R. Tanchum bar Chanil'ai (250; Str. 139):
Jeder, der sich hungern läßt wegen der Worte der Tora in dieser Welt, den macht der Heilige — gepriesen sei er — satt in der zukünftigen Welt;
denn es ist gesagt (Ps. 36, 9): „Sie laben sich vom Fette deines Hauses und mit dem Bache deiner Wonnen tränkst du sie.“

355. 'Abhoth VI, 4:
So ist der Weg der Tora:
Brot mit Salz sollst du essen,
„und Wasser nach Maß trinken“ (Ezech. 4, 11),
und auf der Erde sollst du schlafen
und ein Leben der Entbehrung leben,
aber mit der Tora sollst du dich mühen.
Wenn du so tust, „Heil dir und wohl dir“ (Ps. 128, 2) — „Heil dir“ in dieser Welt, „und wohl dir“ für die kommende Welt.

356. b. B'rakhoth 61b (Goldschm. I, 228):
„Und du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott“ (5. M. 6, 4, am Anfang des jüdischen Glaubensbekenntnisses, des Š'm'a Jisra'el).
Es wird überliefert:
R. 'Eli'ezer (100; Str. 123) sagt: wenn (5. M. 6, 5) gesagt ist: „mit deiner ganzen Seele“, warum ist (dann noch) gesagt: „mit deinem ganzen Vermögen“? und wenn gesagt ist: „mit deinem ganzen Vermögen“, warum ist gesagt: „mit deiner ganzen Seele“? (aus keinem anderen Grunde) als: wenn du einen Menschen hast, dem sein Leib (seine Person) lieber ist als sein Vermögen (mamon), dem entsprechend ist gesagt: „mit deiner ganzen Seele“ — und wenn du einen Menschen hast, dem sein Vermögen (mamon) lieber ist als sein Leib (seine Person), dem entsprechend ist gesagt: „mit

---

353: zur Form des Mamon-Spruches Mt. 6, 24: erst ein indikativischer, positiver Satz, dann eine Begründung. — 354: auch hier Satz und Begründung; Partizipialspruch mit „jeder“. — 355: dieses Ideal wird im frommen Judentum vielfach verwirklicht. Jesus reflektiert sichtlich Mt. 6, 24 vor allem auf die Gesinnung. — Vgl. zu Mt. 6, 24 J. Leipoldt, Die männliche Art Jesu, 1918, S. 25: „Es ist keine schlechthinige Unmöglichkeit, die Jesus behauptet. Aber gerade wenn dergleichen vorkommt, gewinnt das Wort Jesu Anschaulichkeit: jedermann kennt solche Fälle und vermag deshalb ihre innere Unmöglichkeit nachzuempfinden, die zur Entscheidung des Willens drängt.“ — 356: dieser Text erinnert einerseits an den māmon-Spruch, andererseits enthält er für Mt 6, 25ff. Wichtiges: Leib (guph) und māmon sind hier einander gegenübergestellt wie nepheš (Seele) und m^e'od (Kraft, Vermögen) in dem Bibeltext 5. M 6. Wir haben also hier für das Persönliche im Gegensatz zum Dinglichen, Sachlichen im Hebräischen zwei Ausdrücke: guph (σῶμα) und nepheš (ψυχή). In Mt. 6, 25 wird ebenfalls ψυχή der dinglichen Nahrung und σῶμα der Kleidung gegenübergestellt, also hier das Persönliche mit denselben beiden Ausdrücken dem Sachlichen, Dinglichen. Da Nr. 356 den māmon und das „Gott lieben“ erwähnt, also dem mamōn-Spruch nahe steht, tut sich hier wohl ein Zusammenhang zwischen Mt. 6, 24 und 25ff. auf, der mit einer Interpretation des Š^{e}m'a zusammenhängt, die Jesus gekannt oder angehört haben mag.

deinem ganzen Vermögen." – R. ʿAqibhʾa (130; Str. 125) sagt: „mit deiner ganzen Seele" (d. h.:) auch wenn er deine Seele nimmt (etwa im Martyrium).

357. ʿAbhoth I, 14:

Derselbe (Hillel, gest. 10 n. Chr.; Str. 118) pflegte zu sagen:
wenn ich nicht (selbst) für mich bin,
wer ist für mich?
und wenn ich (nur) für mich bin, was bin ich?
und wenn nicht jetzt, wann dann?

358. Qiddušin IV, 14 (fol. 82a/b, Goldschm. V, 996ff.):

Mischna: R. Meʾir (130; Str. 128) sagt:
Stets lehre ein Mensch seinen Sohn ein sauberes und leichtes Handwerk und bete zu dem, dem der Reichtum und die Güter gehören; denn es gibt kein Handwerk, mit dem nicht Armut und Reichtum verbunden wäre; denn nicht kommt die Armut von dem Handwerk und nicht der Reichtum von dem Handwerk, vielmehr alles (geschieht) gemäß seinem (d. h. des Handwerkers) Verdienst (an guten Werken und Frömmigkeit).
R. Simʾon, Sohn des ʿEleʾazar (200; Str. 132), sagt:
hast du je in deinem Leben (wilde) Tiere und Vögel gesehen, die ein Handwerk haben? und sie werden (dennoch) ernährt ohne Mühe, und sind sie nicht nur geschaffen, um mir zu dienen?
und ich, der ich geschaffen bin, um meinem Schöpfer zu dienen, sollte ich nicht umso mehr ernährt werden ohne Mühe?
(daß das anders ist, hat) nur (darin seinen Grund), daß ich böse gemacht habe meine Taten und beeinträchtigt habe meine Nahrung.

359. Ebenda in der Gemara:

Es wird überliefert:
R. Simʾon, Sohn des ʿEleʾazar (200; Str. 132), sagt:
mein Lebtag habe ich nicht gesehen einen Hirsch als Feigentrockner und einen Löwen als Lastträger und einen Fuchs als Krämer,
und sie werden (doch) ohne Mühsal ernährt, und sie sind nicht geschaffen, außer, um mir zu dienen – und ich bin geschaffen, um meinem Schöpfer zu dienen: wenn schon diese, die nur geschaffen sind, um mir zu dienen, ohne Mühe ernährt werden,
sollte dann ich, der ich geschaffen bin, um meinem Schöpfer zu dienen, nicht ernährt werden ohne Mühe?

357: ein Beleg für rhetorische Fragen, wie sie auch Jesus, z. B. Mt. 6, 25ff. zeigt. – 358f.: zu Mt. 6, 26ff. Von der Kleidung der Pflanzen, wie Jesus, reden diese Texte nicht. Jesus redet nicht davon, daß die Sünde die Ursache zu der mühevollen Ernährung des Menschen sei. Bei ihm liegt vielmehr der Ton darauf, daß, wenn Gott doch Pflanzen und Tiere kleide und nähre, er das umso mehr dem viel höher stehenden Geschöpf, dem Menschen, tun werde. Jesus will nicht sagen: arbeitet nicht, und laßt Gott sorgen, sondern: sorgt euch nicht, zumal ihr arbeiten könnt und die höchsten Geschöpfe seid, da ja Gott die niedriger stehenden Geschöpfe, die nicht arbeiten, nicht selber für sich sorgen können, kleidet und ernährt. Um wie viel mehr wird er das euch tun. – Man beachte die Rolle, die hier das Handwerk spielt. Der Handel wird von Sirach und den Rabbinen nicht bevorzugt. – Der Vergleich der beiden Paralleltexte ist für das Studium der mündlichen Überlieferung lehrreich. – Mt. 6, 27 übersetzt Delitzsch ἡλικία mit „qomah", d. h. Körperlänge, Statur.

aber (wörtl.: nur daß) ich habe böse gemacht meine Taten und beeinträchtigt meine Nahrung; denn es ist gesagt (Jer. 5, 25): „Eure Verschuldungen haben (die festen Ordnungen der Erntezeit) gestört."

360. b. Soṭa 48b (Goldschm. V, 354f.):
Mischna: Und es haben aufgehört die Männer des Glaubens (ʾemuna, nämlich: seit der Zerstörung des Tempels).
Gemara: Es hat gesagt R. Jiṣchaq (200; Str. 131):
das sind die Leute, die nicht glauben an den Heiligen – gepriesen sei er; denn es ist überliefert:
R. ʾEliʿezer der Große (90–130; Str. 123) sagt:
jeder, der Brot in seinem Korbe hat
und sagt: was esse ich morgen?,
gehört nur zu den Kleingläubigen (qᵉṭanne ʾemuna).

361. b. Sanhedrin 100b (Goldschm. VII, 441):
Rabh Joseph (gest. 333; Str. 144) hat gesagt:
Gräme dich nicht über das morgige Unglück; denn du weißt nicht, was der Tag gebären wird (Prov. 27, 1) – vielleicht ist er (d. h. hier: du) morgen nicht mehr und er hat sich (dann) gegrämt um eine Welt, die ihm nicht gehört.

VII.

Einzelsprüche.

1. Richten und Maß (362–383).

362. b. Soṭa 38b (Goldschm. V, 301):
Und es hat gesagt R. Jᵉhošuʿa ben Levi (230; Str. 136):
Jeder Priester, der segnet, wird gesegnet,
und der nicht segnet, wird nicht gesegnet;
denn es ist gesagt (1. M. 12, 3):
„Und ich will segnen, die dich segnen."

363. ʾAbhoth IV, 6:
R. Jose (150; Str. 129) sagt:
Jeder, der die Tora ehrt, wird selbst (gupho) geehrt bei den Menschen,
und jeder, der die Tora entweiht, wird selbst (gupho) entweiht bei den Menschen.

364. ʾAbhoth III, 5:
R. Nᵉchunjʾa ben Haqqana (70; Str. 121) sagt:
Jeder, der das Joch der Tora auf sich nimmt, dem nimmt man ab (wörtl.: man läßt von ihm weg vorübergehen) das Joch der Regierung und das Joch weltlicher Tätigkeit (wörtl.: derekh ʾereṣ, d. h. Weg des Landes);

360: zu ὀλιγόπιστοι Mt. 6, 30 und zu 6, 34. – 361: zu Mt. 6, 34. – 362: hier derselbe Wechsel zwischen Aktiv und Passiv wie Mt. 7, 1. – Partizipialspruch mit „jeder", positiv und negativ. – Es ist auch deutlich, daß nach Nr. 362 zu Mt. 7, 1: „damit ihr nicht gerichtet werdet" zu ergänzen ist: „von Gott". – 363: hier ist ausdrücklich hinzugesetzt: „bei den Menschen" (so Bacher; Strack: mehr als, hebr. ʾal), offenbar, da man sonst geneigt war, bei dem Passiv an Gott zu denken. – Partizipialspruch mit „jeder", positiv und negativ. – 364: Partizipialspruch mit „jeder", positiv und negativ. „man" = Gott, indirekter Ausdruck, wie das Passiv.

und jeder, der das Joch der Tora von sich abwirft, dem legt man das Joch der Regierung und das Joch weltlicher Tätigkeit auf.

365. Dereḵ ʾereṣ zoṭa Kap. II:

Besser ist es, du empfindest Scham aus dir selber und wirst nicht beschämt durch andere.

366. Ebenda Kap. IX:

Liebe die Demut, damit du erfüllest deine Tage; liebe die Liebeserweisungen, damit du errettet werdest von dem Todesengel.

367. Ebenda (R. ʾEleʿazar haqqappar, 200; Str. 96):

Liebe die Armen, damit deine Kinder nicht kommen zu demselben Schicksal (wörtl.: kommen in die Hände dieses Maßes).

368. ʾAbhoth I, 1:

Diese (d. h. die Männer der großen Synagoge) haben 3 Dinge gesagt:
Seid vorsichtig beim Richten (meṯunim baddin);
und stellet viele Schüler auf;
und machet einen Zaun für die Tora.

369. ʾAbhoth I, 6:

Jehošuʿa ben Peraḥja (100 v. Chr.; Str. 117) sagt:
schaffe dir einen Lehrer (rabh)
und: erwirb dir einen Genossen
und: beurteile (wörtl.: sei richtend, hebr. dan) jeden Menschen nach der Seite des Verdienstes (zäkhuth).

370. ʾAbhoth I, 18:

Rabban Simʿon ben Gamliʾel (150; Str. 130) sagt:
auf 3 Dingen besteht die Welt:
auf dem Recht (dīn), auf der Wahrheit, auf dem Frieden.

371. ʾAbhoth II, 4:

Hillel sagt: richte deinen Nächsten nicht, bis du in seine Lage gekommen bist.

372. ʾAbhoth IV, 7. 8:

R. Jišmaʿel, sein (d. h. des R. Jose) Sohn (200; Str. 131), sagt:
Wer sich selbst zurückhält vom Rechtsprechen (min haddin), hält von sich fern Feindschaft, Raub, vergebliches Schwören;

365: auch hier der Wechsel zwischen Aktiv und Passiv. – 366: singularischer Imperativ und finale Begründung, wie Mt. 7, 1 pluralischer Imperativ und finale Begründung. – 367: singularischer Imperativ mit negativer finaler Begründung, wie Mt. 7, 1 die finale Begründung negativ ist. Hier auch der Ausdruck „Maß", über den noch weiterhin Belege beigebracht sind. – 368: zum „richten", hier wohl vom Gerichtswesen, während Jesus daran nicht denkt. – Dreigliedriger Spruch; positive, pluralische Imperative, Zahlenspruch. – 369: auch hier ein dreigliedriger Spruch; positive, singularische Imperative. – Jesu Wort vom Richten ist absolut, schärfer. – Zu dem letzten Satz, der ja eine gute moralische Lehre enthält, werden in den ʾAbhoth de R. Nathan (Kap. VIII, ed. Schechter, 1887, S. 37) Geschichten erzählt, die schließen „Wie du mich nach der guten Seite hin beurteilt hast, so möge der Heilige – gepriesen sei er – dich beurteilen nach der guten Seite hin." Vgl. auch Schabb. 127b (Goldschm. I, 630f.). – 370: Zahlenspruch, dreigliedrig. Positive Wertung des Rechts. – 371: negativer, singularischer Imperativ. Jesu Wort ist absolut, schärfer. Jesus kann dies Wort, wie andere Worte Hillels, gekannt haben, hat es aber schwerlich bei Mt. 7, 1 im Sinn gehabt. – 372: Partizipialspruch; gegensätzlicher Parallelismus. Jesu Wort ist allgemeiner. Das Gerichtswesen hat er wohl nicht im Blick, obwohl das Wort Mt. 7, 1 auch an das tiefste Problem aller öffentlichen Rechtspflege rührt. An Aufhebung öffentlicher Rechtspflege liegt Jesus natürlich nichts. Aber sein Standpunkt

wer aber hochmütigen Herzens (ist) bei der Entscheidung, ist töricht (šoṭe), ein Bösewicht und hochmütigen Geistes.

8. Er (d. h. Ismael) pflegte zu sagen:

sei nicht allein Richter (dān);

denn es gibt keinen, der allein richtet, außer einen (d. h. Gott) —

und sage nicht: nehmt meine Ansicht an; denn sie sind berechtigt (, so zu dir zu sagen,), aber nicht du (, zu ihnen so zu sagen).

373. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. III:

Prüfe (h^e^we dān) deine Worte, ehe du sie herausgehen lässest aus deinem Munde;

und: bedenke deine Handlungen entsprechend derekh 'ereṣ (d. h. Weg des Landes, allgemeine Sitte);

und: gib Lohn für deine Schritte (d. h. lenke deine Schritte zu verdienstvollen Handlungen);

und: erkläre für gerecht stets über dich das (göttliche) Gericht (dīn);

und: enthalte dich des Murrens.

Richte deinen Nächsten nach der Wagschale des Verdienstes, und laß seine Wagschale nicht sinken nach der Wagschale der Schuld (chobha).

374. Sanhedrin III, 1:

Zivilprozesse (werden) von drei (Richtern beurteilt). Der eine (der beiden Prozessierenden) wählt sich einen (Richter) und der andere wählt sich (gleichfalls) einen, und (dann) wählen sie sich beide noch einen (dritten):

(so) die Worte des R. Me'ir.

(Andere) Gelehrte aber sagen: die zwei (zuerst gewählten) Richter wählen sich noch einen (dritten).

375. b. Sanhedrin 100a (Goldschm. VII, 439):

Es ist überliefert worden:

R. Me'ir (150; Str. 128) sagt: Mit dem Maß (midda), mit dem der Mensch mißt, mißt man (d. h. Gott) ihm; denn es ist geschrieben (Jes. 27, 8): „je nach dem Maß (b^e^sa'ss^e^'ah) rechtest du mit ihr bei ihrer Entlassung."

376. Ebenda (Fortsetzung von Nr. 375):

Es hat gesagt R. J^e^hošu'a (100; Str. 123):

ist es denn möglich, so zu sagen: gibt ein Mensch seine Handvoll einem Armen in dieser Welt, so gibt ihm der Heilige — gepriesen sei er — seine Handvoll für die kommende Welt? und es steht doch geschrieben (Jes. 40, 12): „[Und] den Himmel schätzt er mit der Spanne?" —

Und wenn du so sagst (, so ist zu fragen:) welches Maß ist größer: das Maß der Güte oder das Maß der Bestrafung? (Antwort:) (100b) sage: das Maß der Güte ist größer als das Maß der Bestrafung.

Betreffs des Maßes der Güte steht geschrieben (Ps. 78, 13. 14): „Und er

---

ist stets der moralisch-religiöse, den er ja in der Bergpredigt grade allem Juristischen gegenüber mit aller Schärfe geltend macht. Vgl. 1. Cor. 4, 4. — 8. „Sei"-Spruch, negativ. — 373: singularische Imperative. — 374: man sieht, daß die Rechtspflege einen mehr privaten Charakter hatte. Trotzdem denkt Jesus Mt. 7, 1 schwerlich daran. — 375: der Jesaiavers ist eine crux interpretum. In dem ersten Worte sehen die Rabbinen den Hinweis auf das Maß „se'ah". — 376: hier soll 375 ergänzt werden. Vgl Lc. 6, 38 und Mc. 4, 24! Es widerspricht aber Mt. 7, 1. 2 dem nicht, da Gott allerdings den Richtenden richtet und an ihn denselben Maßstab anlegt, den dieser an andere anlegt, und dennoch ist er nicht nur gerecht, sondern auch gnädig und gütig.

entbot die Wolken von oben, und die Türen des Himmels öffnete er und er ließ regnen auf sie Manna, damit sie zu essen hätten." –
Und betreffs des Maßes der Bestrafung sagt er (d. h. die Schrift) (1. M. 7, 11): „Und die Schleusen des Himmels öffneten sich." –
Betreffs des Maßes der Bestrafung steht geschrieben (Jes. 66, 24): „Und sie werden hinausgehen und sehen die Leichen der Menschen, die von mir abtrünnig wurden; denn ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht verlöschen und sie werden ein Abscheu sein für alles Fleisch."
Und (ist es) nicht (so): steckt ein Mensch seinen Finger ins Feuer in dieser Welt, so verbrennt er sich sofort; (so ist es in der kommenden Welt nicht), vielmehr: wie der Heilige – gepriesen sei er – Kraft gibt den Frevlern, ihre Bestrafung auf sich zu nehmen, so gibt der Heilige – gepriesen sei er – den Gerechten Kraft, ihre Güte auf sich zu nehmen.

377. b. Soṭa 8b (Goldschm. V, 189):
Mischna: Mit dem Maß, mit dem ein Mensch mißt, mißt man (d. h. Gott) ihm: sie (d. h. die Ehebrecherin) hat sich geputzt zur Übertretung – Gott (wörtl.: der Ort) verunstaltet sie (4. M. 5, 18). – Sie hat sich zur Übertretung entblößt – Gott stellt sie bloß. – Mit der Hüfte begann sie die Übertretung zuerst, und danach (kam) der Bauch – demgemäß wird zuerst die Hüfte geschlagen und danach der Bauch, und der ganze übrige Leib entgeht (der Strafe) nicht.

378. Tosephta Soṭa III, 1 (Zuckerm. S. 295):
Es pflegte R. Me'ir (150; Str. 128) zu sagen:
woher (d. h. aus welcher Schriftstelle ergibt sich), daß mit dem Maß, mit dem der Mensch mißt, man ihm mißt? (Antwort:) denn es ist gesagt (Jes. 27, 8): „je nach dem Maß rechtest du mit ihr bei ihrer Entlassung."

379. Ebenda, Forts.:
da habe ich nur, daß er mit einem Se'a mißt. Woher, daß man auch einschließen muß ein Terqabh und ein halbes Terqabh? (Antwort:) Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt (Jes. 9, 4): „denn jeder s^e'on so'en in Kriegslärm." –
Da habe ich nur etwas, was mit einem Maß (gemessen wird), woher, daß auch kleine P^eruṭa's zusammengerechnet werden zu einer großen Rechnung? (Antwort:) Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt (Qoh. 7, 27): „eins zu eins, um zu finden (das Ergebnis der) Rechnung."

380. M^ekhilt'a, Par. Bo 7, zu 2. M. 12, 12 (W.-W. S. 23):
„Ich, der Ewige": was nicht möglich ist für Fleisch und Blut so zu sagen.
„Ich, der Ewige" (d. h.) ich schwöre (biš^ebhu'a): ich werde sie bestrafen. (Hier gilt) ein Qal wachomer: wenn schon von dem Maß der Strafe, das gering ist, der Heilige – gepriesen sei er – gesagt hat, (es) zu tun, und es (tatsächlich) getan hat, um wie viel mehr (gilt das betreffend) das Maß der Güte, das groß ist!

381. M^ekhilt'a Wajjehi b^ešallach, Eingang, zu 2. M. 13, 19 (W.-W. S. 76):

377: man sieht, daß der Satz vom Maß stereotyp ist. Er ist sicher schon in Jesu Zeit geläufig gewesen. Jesus eignet ihn sich in 2. Person Pluralis an. Sein Gedanke ist dabei aber allgemeiner und tiefer als der rabbinische, da er ihn auf das Richten bezieht.

Um dich zu lehren, daß mit dem Maß, mit dem ein Mensch mißt, man (d. h. Gott) ihm mißt, (ist 2. M. 2, 4 und 4. M. 12, 15 gesagt): Mirjam wartete für Mose eine Stunde; denn es ist gesagt (2. M. 2, 4): „Und es stellte sich hin seine Schwester von ferne, um zu erfahren usw.". — Und Gott hielt auf für sie die Lade und die Schekhina und die Priester und die Leviten und ganz Israel 7 Tage samt den Wolken der Herrlichkeit; denn es ist gesagt (4. M. 12, 15): „Und das Volk brach nicht auf, bis Mirjam aufgenommen war."

382. M'khilt'a zu 2. M. 13, 21 (W.-W. S. 79):

„Und der Ewige ging vor ihnen her am Tage" (2. M. 13, 21) (Das ist gesagt,) um dich zu belehren, daß mit dem Maße, mit dem ein Mensch mißt, man (d. h. Gott) ihm mißt: Abraham begleitete die Dienstengel;

denn es ist gesagt (1. M. 18, 16): „Und Abraham ging mit ihnen, um sie fortzuschicken" —

und Gott (wörtl.: der Ort) begleitete seine Kinder in der Wüste 40 Jahre; denn es ist gesagt (2. M. 13, 21): „Und der Ewige ging vor ihnen her am Tage in einer Wolkensäule."

Betreffs Abrahams, unseres Vaters, sagt er (1. M. 18, 5): „Und ich will ein Stück Brot nehmen" — und der Heilige — gepriesen sei er — ließ herabkommen das Manna 40 Jahre; denn es ist gesagt (2. M. 16, 4): „Siehe, ich lasse regnen."

Betreffs Abrahams sagt er (1. M. 18, 4): „Es werde doch ein wenig Wasser genommen" — und der Heilige — gepriesen sei er — ließ aufsteigen für seine Söhne einen Brunnen in der Wüste; denn es ist gesagt (4. M. 21, 17): „Damals sang Israel dieses Lied: Steig auf, Brunnen, stimmet ihm an."

Betreffs Abrahams sagt er (1. M. 18, 7): „Und zu dem Rind lief Abraham" — und der Heilige — gepriesen sei er — trieb die Wachteln für seine Kinder herbei; denn es ist gesagt (4. M. 11, 31): „und ein Wind brach auf von dem Ewigen und trieb die Wachteln von dem Meere her."

Betreffs Abrahams sagt er (1. M. 18, 4): „Und lehnet euch (hier) unter dem Baume" — und der Heilige — gepriesen sei er — breitete für seine Söhne 7 Wolken der Herrlichkeit aus; denn es ist gesagt (Ps. 105, 39): „Er breitete eine Wolke aus zur Decke und Feuer, zu leuchten in der Nacht."

Betreffs Abrahams ist geschrieben (1. M. 18, 8): „Und er stand über ihnen" — und der Heilige — gepriesen sei er — war ein Schild für seine Kindeskinder in Ägypten, daß sie nicht geschlagen wurden; denn es ist gesagt (2. M. 12, 23): „Und es schritt der Ewige schonend an der Tür vorüber."

383. b. M'gilla 12b (Goldschm. III, 580):

„Am 7. Tage, als das Herz des Königs (Achaschverosch) fröhlich war von Wein" (Est. 1, 10). War denn etwa bis jetzt sein Herz nicht fröhlich von Wein?

Es hat gesagt Rabh'a (gest. 352; Str. 145):

der 7. Tag war Sabbat, wo die Israeliten essen und trinken und (dabei) anfangen mit Worten der Tora und Worten der Lobgesänge, aber die Völker der Welt, die essen und trinken, fangen an mit Worten der Albernheit. Und so (war es auch) bei der Mahlzeit jenes Bösewichts: die einen sagten:

382: ed. Friedmann S. 25a. — 383: „Gefäß" vgl. 1. Thess. 4, 4.

die Mederinnen sind schön, und die anderen sagten: die Perserinnen sind schön. Da sagte zu ihnen Achaschverosch: das Gefäß, dessen ich mich bediene, ist nicht medisch und nicht persisch, vielmehr chaldäisch; ist es euer Wille, sie zu sehen? Da sagten sie zu ihm: ja, nur, daß sie nackt ist. — (Hierauf ist der Satz anzuwenden:) denn mit dem Maß, mit dem der Mensch mißt, mißt man ihm: das lehrt, daß Vaschti, die Böse, Töchter Israels hineinbrachte und sie sich nackt ausziehen ließ und mit ihnen Arbeit verrichtete am Sabbat. Das ist das, was geschrieben steht (Est. 2, 1): „Nach diesen Geschichten, als sich der Zorn des Königs Achaschverosch gelegt hatte, gedachte er an Vaschti und an das, was sie getan hatte, und an das, was über sie beschlossen war." (Also:) wie sie gehandelt hatte, so wurde über sie beschlossen.

2. Splitter und Balken (384 — 395).

384. b. ʿArakhin 16b:

Es überlieferten unsere Meister:

„Du sollst nicht hassen deinen Bruder in deinem Herzen" (3. M. 19, 17). Man könnte (das irrtümlicherweise so verstehen): er darf ihn nicht schlagen, er darf ihn nicht ohrfeigen und er darf ihn nicht verderben. Die Lehre (hierüber liegt darin, daß) er sagt (3. M. 19, 17): „in deinem Herzen" (also:) von Haß, der im Herzen (ist), redet der Schriftvers.

Woher betreffs dessen, der an seinem Nächsten etwas Häßliches sieht, daß er verpflichtet ist, ihn zurechtzuweisen? (Antwort:) denn es ist gesagt (3. M. 19, 17: „sondern sollst deinen Nächsten freimütig zur Rede stellen, daß du nicht etwa seinethalben Sünde auf dich ladest"): „ein Zurechtweisen sollst du zurechtweisen."

Hat er ihn zurechtgewiesen, aber er nahm es nicht an, woher, daß er ihn nochmals zurechtweisen darf? (Antwort:) „(ein Zurechtweisen) sollst du zurechtweisen" (3. M. 19, 17) (also: das gilt) überhaupt.

Man könnte (irrtümlicherweise meinen: man dürfe den Nächsten zurechtweisen) sogar (so, daß) sein Antlitz sich (vor Ärger) verändert. Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt (3. M. 19, 17): „du sollst nicht seinetwegen Sünde auf dich laden."

384: Mt. 7, 3 verwendet Jesus auch das Wort „Bruder", das in 3. M. 19, 17 steht. 3. M. 19, 15 heißt es: „du sollst deinen Nächsten recht richten", was von der Rechtsprechung gemeint ist. Jesus bewegt sich Mt. 7, 1 ff. sichtlich in Zusammenhängen, die der Auslegung von 3. M. 19, 15 ff. dienen, und stellt seine moralisch-religiöse Auffassung der vorwiegend juristischen der Schriftgelehrten gegenüber. In den Antithesen Kap. 5 handelte es sich schon um 3. M. 19. So scheint Kap. 7 an Kap. 5 anzuknüpfen. — 384 ist von „an seinem Nächsten etwas Häßliches sehen" die Rede, vgl. βλέπεις Mt. 7, 3. Das Wichtige ist nun, daß sich offenbar in den Texten 384 ff. das Wort Jesu von dem Splitter und Balken zu spiegeln scheint. Man lehnt damit jede Zurechtweisung ab. Darin ist wohl auf Judenchristen hingedeutet, die sich bei solcher Ablehnung auf Jesu Wort beriefen. Daraus, daß das Wort von dem Splitter und dem Balken in Siphra und Siphre im Munde des R. Tarphon nicht begegnet, schließt Bacher (Ag. d. Tan. I, 351[2]), daß es von Babha bathra 15b nach ʿArakhin 16b übertragen sei, also ursprünglich von R. Jochanan herrühre. Ich halte das nicht für wahrscheinlich. Bacher bezeichnet es a. a. O. als „eine Analogie zu dem bekannten Satze vom Splitter und Balken Mt. 7, 4". Wörtliche Übereinstimmung liegt nicht vor. Es scheint, als ob auch die Rabbinen schon ein ähnliches Wort gehabt haben, das

Es ist überliefert worden:
Es hat gesagt R. Tarphon (130; Str. 125):
ich würde mich wundern, wenn in diesem Geschlecht jemand vorhanden wäre, der Zurechtweisung annimmt. Wenn man zu ihm sagt: „nimm den Splitter weg von zwischen deinen Augen", so sagt er zu ihm: „nimm den Balken weg von zwischen deinen Augen."
Es hat gesagt R. 'Ele'azar (100; Str. 129):
ich würde mich wundern, wenn in diesem Geschlecht jemand vorhanden wäre, der zurechtzuweisen verstünde.
Und es hat gesagt R. Jochanan ben Nuri (130; Str. 126):
ich bezeuge bei Himmel und Erde, daß 'Aqibh'a viele Male durch mich die Prügelstrafe erlitt; denn ich hatte mich beklagt über ihn vor Rabban Sim'on, Sohn Rabbis (130; Str. 130). Und dennoch nahm ich zu ihn betreffend an Liebe, um zu erfüllen, was gesagt ist (Prov. 9, 8): „Weise nicht zurecht den Spötter, damit er dich nicht hasse; weise zurecht den Weisen, und er wird dich lieben."

385. b. Babh'a bathr'a 15b (Goldschm. VI, S. 980):
Und es hat gesagt R. Jochanan (250; Str. 137):
was (bedeutet das), was geschrieben steht (Ruth 1, 1): „und es geschah in den Tagen des Richtens der Richter?" (Antwort:) ein Geschlecht, das da richtet seine Richter. Sagt er zu ihm: „nimm weg den Splitter von zwischen deinen Augen", so sagt er zu ihm: „nimm weg den Balken von zwischen deinen Augen." Sagt er zu ihm: „dein Silber ist zur Schlacke geworden" (Jes. 1, 22), so sagt er zu ihm: „dein Wein ist mit Wasser verschnitten" (Jes. 1, 22).

386. Siphr'a zu 3. Mose 19, 17, Par. q^e došim:
8. ... „Und du sollst nicht hassen deinen Bruder" (3. M. 19, 17). Man könnte (das irrtümlicherweise so verstehen): du sollst ihn nicht verfluchen, du sollst ihn nicht schlagen und du sollst ihn nicht ohrfeigen. Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt: „in deinem Herzen" (3. M. 19, 17). (Also:) nicht habe ich (diesen Vers) gesagt außer betreffs des Hasses, der im Herzen (ist).
Und woher, daß, wenn du ihn zurechtgewiesen hast 4 und 5 Mal, ein weiteres Zurechtweisen (gestattet ist)? (Antwort:) „ein Zurechtweisen sollst du zurechtweisen" (3. M. 19, 17).
Man könnte (das irrtümlicherweise so verstehen): sogar darfst du ihn zurechtweisen, so daß sein Antlitz sich (vor Ärger) verändert. Die Lehre (darüber liegt darin, daß) er sagt (3. M. 19, 17): „Und du darfst seinetwegen keine Sünde auf dich laden."
9. Es hat gesagt R. Tarphon (130; Str. 125):
Beim Tempeldienst (hā'abhodha)! wahrlich nicht gibt es in diesem Geschlecht einen, der zurechtzuweisen vermag.

Jesus in seiner Weise verwendet, wie sie dann umgekehrt später, da ihnen diese Ausdrucksweise geläufig war, umso eher auf Jesu Wort anspielen konnten. Die interessanteste Variante des Wortes ist in Nr. 388: „von zwischen deinen Zähnen". Dabei denkt man an einen Zahnstocher. „von zwischen deinen Augen" scheint an die Stirn zu denken, wobei uns unsere Redensart von dem „Brett vor dem Kopf" einfallen könnte. Aber man erwäge nun die Texte Nr. 389ff.!

Es hat gesagt R. ʿEleʿazar ben ʿAzarja (100; Str. 124):
Beim Tempeldienst! wahrlich nicht gibt es in diesem Geschlecht einen, der Zurechtweisung anzunehmen vermag.
Es hat gesagt R. ʿAqibhʾa (130, Str. 125):
Beim Tempeldienst! wahrlich, nicht gibt es in diesem Geschlecht einen, der da weiß, wie man zurechtweist.
Es hat gesagt R. Jochanan ben Nuri (130; Str. 126):
ich bezeuge bei Himmel und Erde, daß mehr als 4 und 5 Male ʿAqibhʾa durch mich die Prügelstrafe erlitt vor Rabbi Gamliʾel; denn ich hatte mich bei ihm über ihn beklagt, und dennoch wußte ich, daß er mir noch mehr Liebe erweisen würde.

387. Siphre zu 5. Mose 1, 1 (Friedm. S. 64a):
„Zu ganz Israel" (5. M. 1, 1) . . .
Eine andere Erklärung:
„Zu ganz Israel" das lehrt, daß sie alle Zurechtweisende waren und vermochten zu bestehen in Zurechtweisungen.
Er hat gesagt R. Tarphon:
Beim Tempeldienst! wahrlich, nicht ist vorhanden in diesem Geschlecht einer, der Zurechtweisung anzunehmen vermag.
Es hat gesagt R. ʿAqibhʾa:
Beim Tempeldienst! wahrlich nicht ist vorhanden in diesem Geschlecht, der da weiß, wie man zurechtweist.
Es hat gesagt R. Jochanan:
Ich bezeuge bei Himmel und Erde, daß mehr als 5 Mal durch mich gekränkt (d. h. mit Vorwürfen bedacht) wurde R. ʿAqibhʾa vor Rabban Gamliʾel in Jabne; denn ich hatte mich beklagt über ihn, und er machte ihm Vorwürfe, und doch weiß ich ihn betreffend, daß er mir nur umso mehr Liebe entgegenbrachte, um zu erfüllen, was gesagt ist (Spr. 9, 8): „weise nicht zurecht den Spötter, damit er dich nicht haßt; weise zurecht den Weisen, und er wird dich lieben."

388. Jalqut Ruth § 597:
597. Es hat gesagt die Tora vor dem Heiligen — gepriesen sei er —: Herr der Welt! gib meinen Anteil in einem Stamme der Armut; denn, wenn Reiche sich mit mir beschäftigen, werden sie sich hochmütig zeigen. Aber wenn sie arm sind, beschäftigen sie sich mit mir, und zwar in dem Bewußtsein, daß sie hungrig und niedrig sind;
denn es ist gesagt (Pred. 10, 6): „Der Narr ist auf große Höhen gestellt, und Reiche müssen in Niedrigkeit sitzen."
Denn entsprechend (heißt es Ruth 1, 1): „und es war in den Tagen des Richtens der Richter (als Gen. obj. gefaßt), und es war Hungersnot im Lande" (d. h.:) sagt der Richter zu einem Menschen: „nimm den Splitter von zwischen deinen Zähnen", so sagt der: „nimm den Balken von zwischen deinen Augen."
Warum (steht Ruth 1, 1) „und es war" zweimal? eins (bezieht sich) auf den Hunger nach Brot und eins (bezieht sich) auf den Hunger nach der Tora.
Das will dich lehren: jedes Geschlecht, in dem man die Tora nicht antrifft, in dem trifft man den Hunger an.

389. b. Jom tobh (= Beṣa) 30b (Goldschm. III, 258) (IV, 2):

Mišna: man darf nicht wegnehmen (noṭelin) Holz von der Laubhütte (am Festtag).

390. b. Jom tobh 31a (Goldschm. III, 260) (IV, 3):

Mišna: man darf nicht Holz abspalten weder von den Balken, noch von dem Balken, der am Festtag zerbrochen ist.

Und man darf nicht abspalten weder mit einer Axt, noch mit einer Säge, wohl aber mit einem Hackmesser.

391. b. Jom tobh IV, 5 (32b) (Goldschm. III, 264):

Und man darf nicht den Topf stützen mit einem Span (beqaʿath, wörtl.: Abgespaltenes), desgleichen bei einer Tür.

392. b. Jom tobh IV, 6 (33a) (Goldschm. III, 266):

R. ʾEliʿezer (100; Str. 123) sagt:

es darf ein Mensch (am Festtag) wegnehmen (noṭel) einen Splitter (qesêm) von vor ihm weg, um damit seine Zähne zu stochern;

und er darf (Späne, Splitter) auflesen aus dem Hofe weg und (damit) Feuer anzünden;

denn alles, was in dem Hofe (ist), ist Zubereitetes.

(Andere) Gelehrte sagen: er darf zusammenlesen von vor ihm weg und (damit) Feuer anzünden.

393. Ebenda fol. 33b Gemara (Goldschm. III, 267):

denn es wird überliefert:

R. ʾEliʿezer sagt:

es darf wegnehmen ein Mensch einen Splitter von vor ihm weg, um damit seine Zähne zu stochern.

(Andere) Gelehrte aber sagen:

er darf nur wegnehmen von der Krippe der Haustiere.

394. b. Babh'a meṣiʿa 59b (Goldschm. VI, 681):

Es ist überliefert worden:

R. ʿEliʿezer der Große (100; Str. 123) sagt:

weswegen hat die Tora gewarnt an 36 Stellen — und manche sagen von ihr: an 46 Stellen — betreffs des Proselyten? (Antwort:) weil seine Natur böse ist.

Was (bedeutet das), was geschrieben steht (2. M. 22, 20): „Und einen Proselyten sollst du nicht bedrücken und nicht bedrängen; denn ihr seid Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten?" (Antwort:) wir haben überliefert:

389: „wegnehmen" (nöṭelin). Derselbe Ausdruck 384 bei dem Splitter und Balken Mt. 7, 4 hat ἐκβάλλω = herauswerfen, nicht: „herausziehen" (Luther). Mt. 7, 4f. wundert man sich auch darüber, daß das „Herausziehen des Splitters aus dem Auge", wobei wir doch die Hilfe eines anderen als Wohltat empfinden würden, so schroff abgewiesen wird. Außerdem: wie soll es möglich sein, daß ein Balken im Auge Platz hat? — 390: es handelt sich um peinlich strenge Sabbat- und Festtagsheiligung. Abspalten auf ungewöhnliche Art wird erlaubt. — 392: was im Hofe herumliegt, gilt als bereits vor dem Sabbat, resp. Festtag, Zubereitetes. Man darf aber den Zahnstocher nicht erst extra am Sabbat durch Abspalten herrichten. Übertretungen in allen diesen Dingen haben ein Sündopfer oder die Strafe der 40—1 Geißelhiebe zur Folge. Der Gedanke liegt nahe, daß „von vor ihm weg" und „von zwischen deinen Augen" dasselbe ist, also „von zwischen deinen Augen" bedeutet: aus deinem Gesichtsfelde. Bei dieser Fassung hellt sich m. E. Mt. 7, 4ff. auf und alle Schwierigkeiten, auf die zu Nr. 389 hingewiesen ist, fallen weg. Jesu Wort richtet sich also gegen ganz bestimmte lästige Aufpasserei der Schriftgelehrten in den minutiösesten Dingen ihrer Juristerei. — 394: hier sind die tannaitischen Stücke hebräisch, das andere aramäisch. Der Gedanke des R. Nathan ist ähnlich wie der Jesu.

R. Nathan (200; Str. 132) sagt:
einen Fehler, der dir anhaftet, sage nicht betreffs deines Nächsten.
Das ist das, was die Leute sagen:
wer einen Gepfählten (oder: Gehängten) in seiner Familie hat, sagt nicht zu seinem Nächsten: pfähle (oder hänge auf, für mich) einen Fisch.

395. b. Babh'a bathr'a 60 a/b (Goldschm. VI, 1100):
R. Jann'ai (230; Str. 135) hatte einen Baum, der überhing nach der Straße. Es war (da) jener Mann (d. h. ein Mann), der ebenfalls einen Baum hatte, der nach der Straße überhing. Da kamen die Leute von der Straße und verwehrten es ihm. Da kam er vor R. Jann'ai. Er sagte zu ihm (60 b): geh jetzt und komme morgen (wieder). In der Nacht sandte er (hin und) ließ den seinigen umhauen. Am nächsten Tag kam er vor ihn. Er sagte zu ihm: geh, haue (den deinigen) um. Er sagte zu ihm: siehe, der Meister (mar) besitzt ebenfalls (einen). Er sagte zu ihm: geh, schaue; wenn der meinige umgehauen ist, haue den deinigen um; wenn der meinige nicht umgehauen ist, brauchst du (den deinigen) nicht umzuhauen.

3. Hunde und Säue (396 – 402).

396. Jom tobh 27 b (Goldschm. III, 248; Gemara):
Denn wir überliefern:
R. Sim'on (300; Str. 141) sagt:
man darf (am Sabbat) die Kürbisse vor dem Vieh zerschneiden und das Aas (n^ebhela) vor den Hunden (als Futter).
R. J^ehuda (200; Str. 133) sagt: wenn es nicht ein Aas vom Vorabend des Sabbats ist, ist es verboten.

397. T^emura VI, 5:
Alles Heilige (q^edhošim), das t^erepha (Zerrissenes, also untauglich) gemacht ist, darf man nicht auslösen (d. h. dem Heiligtum abkaufen, so daß es nun wieder als profan gilt und beliebig verwendet werden kann);
denn man löst das Heilige nicht aus, um es den Hunden zu fressen zu geben.

398. b. Chullin 142 a (Goldschm. VIII, 1276):
Es hat gesagt Rabh Joseph (gest. 323; Str. 144):
Wenn 'Acher (d. h. 'Eliša ben 'Abuja – 130; Str. 127 –, der vom Judentum abgefallen ist) diesen Vers (d. h. 5. M. 22, 6 das Gesetz von dem Vogelnest) ausgelegt hätte wie R. Ja'aqobh (200; Str. 131), der Sohn seiner Tochter (, dessen Auslegung vorher mitgeteilt ist), so hätte er nicht gesündigt (d. h. wäre nicht vom Judentum abgefallen).

395: der Rabbi geht dem Mann mit gutem Beispiel voran. – 396: man sieht, wie die Erörterung über die Hunde mit dem vorher Behandelten zusammenhängt. So folgt also offenbar Mt. 7, 6 nicht willkürlich auf das Vorhergehende – 397: profanes Fleisch darf man den Hunden natürlich geben. Für „q^edhošim“ ist auch „heqdeš“ gebräuchlich, was griech. τὸ ἅγιον wäre. Aus 5. M. 12, 15: „du darfst schlachten und Fleisch essen“ leitete man ab: „du darfst essen“, „aber für die Hunde ist es nicht bestimmt.“ Jesu Wort ist nicht kultisch, sondern sittlich-religiös gemeint. Mit A. Meyer, Jesu Muttersprache, 1896, S. 81 in τὸ ἅγιον einen Übersetzungsfehler anzunehmen, „q^edaš'a“ = Ring, ist m. E. nicht nötig. „Hunde“ = Heiden Mc. 7, 27 und Par. Lc hat das Wort Mt. 7, 6 nicht, vielleicht, weil heidenchristliche Überlieferung um dieses Sprachgebrauches willen daran Anstoß nahm. Auch sonst werden in der Bergpredigt τὰ ἔθνη (die gojim) abgelehnt. Dennoch ist möglich, daß Jesu Wort ganz allgemein des Heiligen unwürdige Menschen meint (vgl. Nr. 401).

Das hatte er gesehen? Manche sagen: er hatte ein Ereignis (wie das vorher geschilderte, wonach ein Frommer trotz seiner Frömmigkeit Unglück hatte) gesehen. — Und manche sagen: die Zunge des R. Chuṣpith, des Dolmetschers, hatte er gesehen, die auf einen Misthaufen geworfen war (Ch. soll unter Hadrian Märtyrer geworden sein).

Er sagte: der Mund, der Perlen hervorbrachte, muß Staub lecken. — Und er wußte nicht: „daß es dir wohl gehe" (5. M, 5, 16): in der Welt, die ganz Wohlergehen ist, „und daß deine Tage lang sind": in der Welt, die ganz Länge ist.

399. b. Babh'a bath'ra 123a/b (Goldschm. VI, 1262):

Es fragte 'Abb'a Chaliph'a Q^eruj'a den R. Chijj'a bar 'Abb'a (200; Str. 134): bei ihrer (d. h. der mit Jakob nach Ägypten kommenden Israeliten) summarischen Aufzählung (1. M. 46, 27) findest du: 70, bei ihrer Einzelnennung findest du: 70 — 1 (wie erklärt sich dieser Unterschied)?

Da sagte er zu ihm: mit ('im) Dina war zusammen eine Zwillingsschwester; denn es steht geschrieben (1. M. 46, 15): „und (w^e'eth) seine Tochter Dina" („'eth" wird = „mit" gefaßt).

Er sagte zu ihm: danach hatte (auch) Benjamin eine Zwillingsschwester? denn es steht geschrieben (1. M. 43, 29) (123b): „Und (er sah) den ('eth) Benjamin, seinen Bruder, den Sohn seiner Mutter."

Da sagte er: eine schöne (tobha = gute) Perle war in meiner Hand und du willst sie mir so abhanden kommen lassen.

Es hat gesagt R. Cham'a bar Chanin'a (250; Str. 138): dies (d. h. die bei der Aufzählung vermißte Person) ist Jothebed, die auf dem Wege (nach Ägypten) empfangen und zwischen den Mauern (d. h. beim Betreten der Grenze von Ägypten) geboren wurde; denn es ist gesagt (4. M. 26, 59): „die dem Levi in Ägypten geboren wurde" (also:) in Ägypten (erfolgte) ihre Geburt; (demnach gilt:) und ihre Empfängnis fand nicht in Ägypten statt.

400. Leviticus rabba Par. 13 (gegen Ende) zu 3. M. 11, 1 (Wünsche S. 89f.):

R. Pin^echas (350; Str. 146) und R. Chilqijja im Namen des R. Simon (330 Str. 141):

Von allen Propheten haben es (d. h. Rom) nur 2 bekannt gemacht: Asap und Moses. Asaph hat gesagt (Ps. 80, 14): „Es frißt ihn (d. h. den Wei stock) ab der Eber aus dem Walde." Mose hat gesagt (3. M. 11, 7): „U das Schwein; denn es hat völlig durchgespaltene Klauen."

Warum wird es (d. h. Edom, d. i. Rom) mit dem Schwein verglich (Antwort:) um dir zu sagen: wie das Schwein in der Stunde, wo es lagert, seine Klauen ausstreckt und (gewissermaßen) sagt: „seht, daß rein bin", so brüstet sich das Reich Edom und handelt gewalttätig raubt und sieht (dabei) aus, als ob es den Richterstuhl (βῆμα) auffſt

401. 'Aboth de R. Nathan Kap. 27² (ed. Schechter S. 54 [27b])

Und desgleichen sagt er (d. h. Hillel der Alte):

398: „Perlen" = wertvolle Lehren und Aussprüche. Vgl. auch Ber. 17a schm. I, S. 61f.). — Vgl. Mt. 13, 45: καλοὺς μαργαρίτας. — 400: „Edom" = R Wildschweine, z. B. am See Genezareth: vgl. Riehm, Handwörterbuch II, 18ç Schwein.

„denn ein lebendiger Hund — er ist besser als ein toter Löwe" (Qoh. 9, 4).
Was ist denn „ein lebendiger Hund?" Das sind die Bösewichter (r°šaim); denn jederzeit, wann sie bestehen bleiben in dieser Welt, können sie Buße tun; sind sie gestorben, so können sie nicht Buße tun. —
Was ist denn „der tote Löwe"? Das sind Abraham, Jsaaq und Jaqob und die übrigen Gerechten, die aufbewahrt sind im Staube.

402. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. III:
Sei vorsichtig betreffs des Heiligen (q°dhošim),
sowohl bei dessen Geben,
als bei dessen Essen.

5. Gebet und Erhörung (403–410).

403. b. M°gilla 12b (Goldschm. III, 582):
(Esth. 2, 5) „Es war ein jüdischer Mann in der Burg Susa usw. (Namens Mardochai, der Sohn Jairs, des Sohnes Simeis, des Sohnes Kis, ein Benjaminit)" „ein Benjaminit" was will er (d. h. die Schrift) (damit) sagen? wenn er (d. h. die Schrift) gekommen wäre, um die vornehme Abstammung (des Mardochai) nachzuweisen, so hätte er (d. h. die Schrift) hinaufgehen müssen bis Benjamin. Vielmehr welcher Unterschied liegt hier vor? (wörtl.: [ist] dies?) (Antwort:)
es ist überliefert worden:
sie alle (d. h. die noch genannten Glieder des Stammbaums) sind mit Bezug auf ihn (d. h. den Mardochai) selbst (wörtl.: mit Bezug auf seinen Namen) genannt (nämlich):
„Sohn Jairs" (wird er genannt, d. h.): ein Sohn, der erleuchtete (he'ir) die Augen der Jsraeliten durch sein Gebet;
„Sohn Simeïs": ein Sohn, dessen Gebet Gott erhört hat (šam'a);
„Sohn Qiš's": denn er klopfte (hiqqiš) an die Tore der Barmherzigkeit, und sie wurden ihm aufgetan.

404. P°siqta des Rabh Kahana, ed. Buber, 1868, S. 176a:
Es hat gesagt R. Banna'a (200; Str. 134):
Stets vertiefe sich der Mensch in die Mischnasammlungen; denn, wenn er klopft, öffnet man ihm, wenn zum Talmud (d. h. zur Halakha), zum Talmud; wenn zur Haggada, zur Haggada.

405. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. II:
Hänge mit deiner Seele an den Geboten,
forsche freudig an ihren Pforten.

406. b. B°rakhoth 32b (Goldschm. I, 120):
Und es hat gesagt R. 'Ele'azar (130; Str. 129):
Von dem Tage an, wo das Haus des Heiligtums zerstört worden ist, wurden die Tore des Gebetes verschlossen; denn es ist gesagt (Klagel. 3, 8): „Auch wenn ich schreie und rufe, mein Gebet bleibt unerhört."

407. Soṭa IX, 15 (Goldschm. V, 357):

401: Hund = Bösewicht. — 402: singularischer Sei-Spruch. Vgl. 5. M. 26, 14. — 403: hier „anklopfen" im Sinne von „beten", auch das „auftun" = erhören. — 404: „anklopfen" = forschen, studieren, untersuchen. Man sieht, wie gern man dies Bild gebrauchte. — 405: hier die „Pforten der Gebote". — 406: „Tore des Gebetes", tannaitische Stelle.

R. Pinᶜchas ben Jaᶜir (200; Str. 131) sagt:
Seitdem das Haus des Heiligtums zerstört ist, sind beschämt die Chaberim und die Freigeborenen (Vornehmen) und verhüllen ihr Haupt; und es sind verkümmert die Männer der Tat; und stark sind die Gewalttätigen und Zungenhelden; und es gibt keinen, der forscht (dārāš), und keinen, der sucht (biqqēš), und keinen, der fragt (šāᶜal, bittet). Auf wen sollen wir uns (also) stützen? Auf unseren Vater, den in dem Himmel.

408. b. Babhᶜa bathrᶜa 91b (Goldschm. VI, 1186):
Es hat gesagt Rabh Chijjᶜa bar 'Abhin: Es hat gesagt R. Jᵉhošuᶜa ben Qorcha (130; Str. 130): Gott bewahre! Denn selbst wenn sie (d. h. die Verwandten der Ruth, die aus Palästina nach Moab gezogen sind) (nur) Kleie gefunden hätten, wären sie nicht hinausgegangen (aus dem Lande Israel). Vielmehr weswegen wurden sie bestraft? Weil es ihnen obgelegen hätte, zu beten (biqqeš) um Erbarmen für ihr Geschlecht, aber sie haben nicht gebetet (lᵒo biqqᵉšu); denn es ist gesagt (Jes. 57, 13): „wenn du schreist, werden dich erretten deine ‚Versammelten'.

409. 'Abhoth V, 5:
nicht fügte eine Schlange oder ein Skorpion in Jerusalem Schaden zu.

410. b. Bᵉrakhoth 5a (Goldschm. I, 12):
Es ist überliefert worden:
R. Simᶜon ben Joch'ai (130; Str. 129) sagt:
3 gute Gaben (mattanoth tobhoth) hat der Heilige — gepriesen sei er — Israel gegeben, und sie alle wurden nur gegeben auf Grund von Züchtigungen (Leiden). Folgende sind es: die Tora und das Land Israel und die kommende Welt. „Die Tora": woher? denn es ist gesagt (Ps. 94, 12): „Heil dem Manne, den du züchtigst, Ewiger, und ihn aus deiner Tora belehrst." — „Israel"; denn es steht geschrieben (5. M. 8, 5): „denn wie ein Mann seinen Sohn züchtigt, (so) züchtigt dich der Ewige, dein Gott." Und es steht geschrieben danach: „denn der Ewige, dein Gott, bringt dich in ein gutes Land." — „Die kommende Welt"; denn es steht geschrieben (Spr. 6, 23):

407: hier ist „daraš = forschen, untersuchen, „biqqēš" = suchen, bitten, verlangen, wollen, beten, und „ša'al" = fragen, fordern, verlangen, bitten, zusammengestellt, und zwar offenbar in dem Sinne, daß damit das gute, richtige Verhalten gemeint sein soll. Für „forschen" hatten wir in Nr. 404 „anklopfen". So ergäbe sich in Nr. 407, wie Mt. 7, 7ff.: bitten, suchen, anklopfen. Die einzelnen Worte haben im Hebräischen mehrfachen Sinn. 407 liegt nahe, mit diesen Worten das religiös-richtige Verhalten im Sinne der Schriftgelehrten charakterisiert zu sehen. Jesus meint aber offenbar nicht das Schriftforschen, sondern das Beten in erster Linie. Es scheint aber doch Anlehnung an geläufige Ausdrücke seiner Zeit vorzuliegen. Der Zusammenhang mit dem Vorigen wäre dann etwa der, daß auch er dem vorher geschilderten falschen Verhalten das richtige gegenüberstellen will, natürlich nun in seinem Sinne, d. h. ohne die Belastung durch juristische Schriftgelehrsamkeit. Da der Satz von dem „Maß" grade bei der Soṭa (Ehebrecherin) eine Rolle spielt und 407 aus diesem Traktat stammt, scheint sich auch hier ein Zusammenhang zu enthüllen, der Mt. 7, 7ff. mit dem Vorhergehenden verbindet. — 408: für „biqqēš" = beten. — 409: Skorpion: 'aqrabh. Das Obige gehört zu den „10 Wundern, die unseren Vätern im Heiligtum geschehen sind." — 410: vgl. Mt. 7, 11: δόματα ἀγαθά. In Mt. 7, 11 der geläufige Schluß a minori ad maius. Bei Jesus sind „die guten Gaben" andere als in 410. Er sagt auch ἀγαθά = Gutes. Näheres gibt er nicht an. Gott gibt das dem Menschen Gute, erhört jedes Gebet, freilich nicht immer so, wie der Mensch sich das denkt.

„Denn eine Leuchte ist das Gebot und die Tora ein Licht, und der Weg zum Leben sind die Züchtigungen.“

5. Die goldene Regel (411–414).

411. b. Sabbath 31a (Goldschm. I, 388):
Es überlieferten unsere Meister:
Wiederum ein Ereignis betreffend einen Nichtjuden, der vor Samm'ai kam. Er sagte zu ihm: mache mich zum Proselyten unter der Bedingung, daß du mich die gesamte Tora lehrst, so lange ich auf einem Bein stehe. Da stieß er ihn weg mit der Tempelelle, die (grade) in seiner Hand war.
Er kam vor Hillel. Er nahm ihn als Proselyt auf. Er sagte zu ihm: was für dich verhaßt ist, tue deinem Nächsten nicht: das ist die gesamte Tora, und das andere ist dessen Erklärung. Geh, vollende (das, d. h. tue danach).

412. Tobit 4, 15:
was du hassest, tue keinem.

413. Philo (Euseb. Praep. ev. VIII, 7):
was jemand zu erfahren (παθεῖν) haßt, soll er nicht tun (μὴ ποιεῖν αὐτόν).

414. 'Abhoth de R. Nathan Kap. 15[1] zu dem Wort des R. 'Eli'ezer Abhoth II, 10: „es sei dir die Ehre deines Nächsten so lieb wie die deinige“: „es sei dir die Ehre deines Nächsten so lieb wie die deinige“ in welcher Weise? Er lehrt, daß, wie er auf seine Ehre sieht, so soll der Mensch sehen auf die Ehre seines Nächsten.
Und wie der Mensch nicht will, daß sei ein böser Name (d. h. ein böser Ruf falle) auf seiner Ehre, so soll der Mensch wollen, daß er nicht herausbringe (an die Öffentlichkeit) einen bösen Namen (d. h. bösen Ruf) auf die Ehre seines Nächsten.

VIII.

Abschluß der Bergpredigt.

1. Die beiden Wege (415–421).

415. Biblische Stellen über die Wege:
Jer. 6, 16; Ps. 139, 23. 24; Hiob 8, 19. 15; Jes. 30, 11.

416. 'Abhoth de R. Nathan Kap. 25[1]:
In der Stunde des Verscheidens des Rabhan Jochanan ben Zakk'ai (70; Str. 121) erhob er seine Stimme und weinte. Da sagten zu ihm seine

---

411: Jesus kann dies Wort Hillels gekannt haben. Sein Wort aber ist positiv, außerdem pluralisch. 414 ist das Positive und Negative nebeneinander gestellt. Hillel steht in der juristischen Schriftgelehrsamkeit drin, Jesus lehnt das ab. Wir sahen oben, daß auch der Begriff „Nächster“ bei Hillel doch nicht alles Partikularistische völlig abgestreift hat. – Vgl. auch oben zur 5. Seligpreisung. Auch sei für Konfuzius und Lao-tsze auf H. Haas, Das Spruchgut K'ung-tszes und Lao-tszes, Leipzig, 1920, S. 96ff. verwiesen. – 415: Hiob 8, 11–16 ist von den Gottlosen im Vergleich mit den Pflanzen die Rede, denen das Wasser entzogen wird, so daß sie keine Frucht tragen V. 15 heißt: „Er stützt sich auf sein Haus, aber es hält nicht stand; er hält sich daran fest, aber es bleibt nicht stehen.“ Mt. 7, 13–27 erinnert an Hiob 8, 8–22. Das gottesdienstliche und private Leben jener Zeit war ja ganz anders als unser Leben von Beziehungen auf die Bibel durchtränkt. – Man denke zu den „Wegen“ an die „Derekh 'ereṣ“-Traktate, an die ethische Schrift „'Orach chajjim“ (Lebensweg).

Jünger: Hohe Säule, Leuchte der Welt, starker Hammer! warum weinst du? Da sagte er zu ihnen: ja, wenn ich ginge, um einen König von Fleisch und Blut zu besuchen, dessen Zorn, wenn er über mich zürnt, nur in dieser Welt ist; und wenn er mich fesselt, dessen Fesseln nur in dieser Welt sind; wenn er mich tötet, dessen Tod nur in dieser Welt ist; und ferner, den ich mit Worten besänftigen kann und ihn bestechen mit Geld. – Siehe, ich (aber) gehe hin, um zu besuchen den König der Könige der Könige, den Heiligen – gepriesen sei er –, dessen Zorn, wenn er über mich zürnt, ein Zorn ist in dieser Welt und der kommenden Welt; und ferner, den ich nicht besänftigen kann mit Worten und bestechen mit Geld;

und ferner (kommt hinzu), daß es für mich gibt 2 Wege: einen zum Garten ʿEden und einen zum gehinnom, und ich weiß nicht, ob man mich bestimmt (wörtl.: der Wage für mich den Ausschlag gibt) für das gehinnom oder ob man mich hineingehen läßt in den Garten ʿEden.

417. b. Bᵉrakhoth 28b:

die Jünger des R. ʿEliʿezer (100; Str. 123) sagen zu ihm:

unser Rabbi, lehre uns Wege des Lebens, damit wir durch sie das Leben der zukünftigen Welt erlangen.

418. Mᵉkhiltʾa, Par. Wajjᵉhi bešallach, 6. Abschn., zu 2. M. 14, 2[?] (W.-W. S. 108, Friedm. S. 33c):

Es trug vor R. Pappos (130; Str. 126): „siehe der Mensch ist geworden wie einer von uns" (1. M. 3, 22) (d. h.:) wie einer von den Engeln des Dienstes. Es hat gesagt R. ʿAqibhʾa: es sei dir genug, Pappos. Es sagt zu ihm Pappos: und wie erhältst du aufrecht (den Vers 1. M. 3, 22) „siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns"? Er sagte zu ihm: der Heilige – gepriesen sei er – legt ihm vor 2 Wege: einen des Todes und einen des Lebens, und er wählte sich den Weg des Todes (vgl. 5. M. 30, 15. 19; Jer. 21, 8; Ps. 1, 6; altchristliche Stellen: Didache I, 1. 2 Test. Asser I; Barnabas 18, 1; Hirt des Hermas 6. Gebot. Ferner: Dieterich Nekyia 1893 S. 191 ff.; Pirqe de R. ʾEliʿezer Kap. 15 [G. Klein, Der älteste christl. Katechismus 1909, S. 159]; Or. Sibyll. II, 150).

419. ʾAbhoth II, 1 (Wort des R. Jᵉhuda hannasʾi):

Welches ist der richtige Weg, den sich der Mensch wählen soll? Alles, was eine Ehre ist für den, der (es) tut, und ihm Ehre ist von den Menschen her (seitens der Menschen).

420. b. Menachoth 29b (Goldschm. VIII, S. 515 f.):

Entsprechend dem, daß vortrug R. Jᵉhuda, Sohn des R. ʾIlʿaʾi (130; Str. 129): dieses sind die beiden Welten, die da schuf der Heilige – gepriesen sei er –: eine mit He (ה) und eine mit Jod (י). Und ich weiß nicht, ob die kommende Welt mit Jod und diese Welt mit He, oder diese Welt mit Jod und die kommende Welt mit He, entsprechend dem, daß er sagt (1. M. 2, 4): „dies sind die Ursprünge des Himmels und der Erde, als sie geschaffen wurden (bᵉhibbareʾām)." Lies nicht: bᵉhibbareʾam, vielmehr: bᵉhebāreʾam (d. h.: „mit He schuf er sie."). Und weswegen wurde diese Welt

416: vgl. oben zu Mt. 5, 14–16 Nr. 68: Ber. 28b (Goldschm. I, 104). – 417 er empfiehlt ihnen vor allem das Studium der Schrift und der Lehren der Schriftgelehrten. – 420: hier den Gedanken, daß der Gerechten in der kommenden Welt wenige sind. Ebenso 421.

mit He geschaffen? weil sie der Herberge ('akhsanj'a = ξενία) gleicht, daß jeder, der herausgehen will, herausgehe.

Was ist der Grund (zu dem Schaffen mit He)? es schwebt sein (d. h. des He) Schenkel: denn wenn er (d. h. der Mensch) zurückkehrt in Buße, bringt man (d. h. Gott) ihn hinein. Und sollte man ihn durch diese (kleine Öffnung) hineingelangen lassen? die Sache würde ihm nicht gelingen; (es ist das aufzufassen) entsprechend dem (Wort) des Reš Laqiš; denn es hat gesagt Reš Laqiš (250; Str. 138): was (bedeutet), was geschrieben steht (Prov. 3, 34): „wenn er (es) mit Spöttern (zu tun hat), spottet er; aber den Demütigen gibt er (d. h. Gott) Gnade"? kommt er (d. h. der Mensch), um rein zu werden, so ist man (d. h. Gott) ihm behilflich; kommt er, um unrein zu werden, so öffnet man (d. h. Gott) ihm (‚um ihn wegzuschicken, nicht herein zu lassen).

Und welches ist der Grund, daß es (d. h. das ה) eine Krone (die übliche Verzierung dieses und anderer Buchstaben) hat? Es hat gesagt der Heilige – gepriesen sei er –: wenn er zurückkehrt (in Buße), binde ich ihm eine Krone. — Und weswegen wurde die kommende Welt mit Jod geschaffen? weil die Gerechten, die darin (sind), wenige sind (‚wie das Jod der kleinste Buchstabe ist).

Und weswegen ist sein (d. h. des Jod) Kopf gebeugt? weil bei den Gerechten, die darin (sind), der Kopf gebeugt ist wegen ihrer Taten, die einander nicht gleichen (d. h. jeder ist traurig, wenn die Taten des anderen noch besser gewesen sind als die seinigen).

421. b. Sukka 45b (Goldschm. III, S. 125f.):

Und es hat gesagt Chizqijja (400; Str. 146): es hat gesagt R. Jirmeja (330; Str. 144) im Namen des R. Šimʿon ben Joch'ai (130; Str. 129): Ich habe gesehen die Söhne des Obergemaches (die Gerechten, Sanh. 97b Goldschm. VII, S. 423f.), und es waren wenige: wenn es 1000 sind, so gehören ich und mein Sohn zu ihnen; wenn es 100 sind, so gehören ich und mein Sohn zu ihnen; wenn es 2 sind, so bin ich es und mein Sohn. Sind sie denn etwa alle wenige? siehe, es hat doch Rabh'a (352; Str. 145) gesagt: 18000 war das Geschlecht vor dem Heiligen – gepriesen sei er –; denn es ist gesagt (Ezech. 48, 35): „ringsherum 18000 (und heißen wird die Stadt fortan: Jahve daselbst)."

2. Die falschen Propheten. Baum und Früchte (422–425).

422. Wölfe: Ezech. 22, 25. 27; Zeph. 3, 3; Acta 20, 29; Joh. 10, 12.

423. b. Jom'a 72b (Goldschm. II, 966):

Es hat gesagt Rabh'a (352; Str. 145):

Jeder Gelehrtenschüler, dessen Inneres nicht ist wie sein Äußeres, ist kein Gelehrtenschüler.

424. b. Soṭa 46a (Goldschm. V, 337):

Es hat gesagt R. Jochanan ben Saʿul:

Warum hat die Tora gesagt (5. M. 21, 4): „er bringt dar die junge Kuh in einem Tale?" Es hat gesagt der Heilige – gepriesen sei er –: es komme eine Sache, die nicht Früchte gebracht (wörtl.: getan) hat; und es werde (ihr) das Genick gebrochen an einem Orte, der keine Früchte bringt

420: von „was ist der Grund" an aramäisch.

Welt offenbarte er (d. h. Gott) ihm, aber die kommende Welt offenbarte er ihm nicht. – Und der andere hat gesagt: sowohl diese Welt offenbarte er ihm als die kommende Welt. – R. B'rekhj'a (400; Str. 146): es hat gesagt R. 'Eli'ezer (100; Str. 123) und R. Jose bar Chanin'a (300; Str. 138): der eine hat gesagt: bis zu diesem Tage (d. h. heute) offenbarte er ihm.

432. Sanhedrin XI, 1:

Und dies sind die, die erdrosselt werden: wer seinen Vater und seine Mutter schlägt, und wer eine Person aus Israel stiehlt, und der Gelehrte (Alte, Greis), der sich auflehnt gegen den Spruch des Gerichtshofes, und der falsche Prophet, und derjenige, der weissagt im Namen eines Götzen, und wer einem Eheweibe beiliegt, und falsche Zeugen gegen eine Priestertochter und wer ihr beiwohnt.

433. b. 'Abhodha zara 2a/b (Goldsch. VII, 796ff.):

Es trug vor R. Chanin'a bar Paph'a (300; Str. 142), — und es ist gesagt worden: R. Siml'ai (300; Str. 138) —: in Zukunft bringt der Heilige — gepriesen sei er — ein Torabuch in seinem Busen und sagt: jeder, der sich mit ihr (d. h. der Tora) beschäftigt hat, komme und nehme seinen Lohn. Sofort versammeln sich und kommen die Völker der Welt vermischt; denn es ist gesagt (Jes. 43, 9): „alle Völker sind versammelt zusammen usw." Da sagte zu ihnen der Heilige – gepriesen sei er —: tretet nicht vor mich hinein vermischt, vielmehr es trete jede Nation einzeln herein (2b) und ihre Gelehrten (sopherim); denn es ist gesagt (Jes. 43, 9): „und es scharten sich die Nationen."

Und „Nation" bedeutet nichts anderes als „Reich" (malkhutha); denn es ist gesagt (1. M. 25, 23): „und eine Nation wird der anderen überlegen sein." — Und gibt es denn etwa Vermischung vor dem Heiligen – gepriesen sei er —? vielmehr (ist das gesagt), damit sie sich nicht vermischen, daß sie hörten, was er zu ihnen sagte. –

Da ging hinein vor ihn das Reich Edom (römische Reich) zuerst.

Was ist der Grund? deswegen, weil es das bedeutendste ist. — Und woher (erfahren) wir, daß es das bedeutendste ist? denn es steht geschrieben (Dan. 7, 13): „und es wird fressen die ganze Erde und sie zertreten und zermalmen." —

Es hat gesagt R. Jochanan (300; Str. 137): das ist das schuldige Rom, dessen Ansehen (wörtl.: Münze) ausgeht in der ganzen Welt.

Und woher (ergibt sich) uns, daß, wer bedeutend (ist), zuerst eintritt? Entsprechend dem (Ausspruch) des Rabh Chisd'a: denn es hat gesagt Rabh Chisd'a (309; Str. 143): König und Gemeinde: der König tritt zuerst ein zum Gericht; denn es ist gesagt (1. Reg. 8, 59): „um zu tun das Recht seines Knechtes (d. h. des Salomo) und das Recht seines Volkes Israel."

Und welches ist der Grund? wenn du willst, sage ich: es ist nicht Sitte (wörtl.: Weg) des Landes, den König draußen zu lassen. Und, wenn du willst, sage ich: ehe der Zorn zunimmt.

Es sagt zu ihnen der Heilige — gepriesen sei er —: womit habt ihr euch beschäftigt? sie sagen vor dem Herrn der Welt: viele Straßen haben wir zurechtgemacht, viele Bäder haben wir gemacht, viel Silber und Gold haben

432: zu Mt. 7, 15: ψευδοπροφήτης und 7, 22: ἐπροφητεύσαμεν τῷ σῷ ὀνόματι. — 433: eine Gerichtsschilderung.

wir aufgehäuft, und das alles haben wir nur getan um Israels willen, damit sie sich beschäftigten mit der Tora.

Da sagte zu ihnen der Heilige — gepriesen sei er —: ihr Toren (šoṭim) in der Welt! alles, was ihr getan habt, habt ihr getan für euer eigenes Bedürfnis: ihr habt Straßen zurechtgemacht, um Huren dort wohnen zu lassen; Bäder, um euch darin Genuß zu verschaffen; Silber und Gold gehört mir; denn es ist gesagt (Hag. 2, 8): „Mein ist das Silber und mein ist das Gold, spricht der Herr der Heerscharen." Gibt es etwa jemanden unter euch, der dies sagen könnte? Und „dies" (damit ist) nur die Tora (gemeint); denn es ist gesagt (5. M. 4, 44): „dies ist das Gesetz, das Mose vorlegte (den Kindern Israel)."

Sofort gingen sie betrübten Gemütes hinaus.

4. Die Schlußgleichnisse (434. 435).

434. Gleichnispaar des R. 'Ele'azar ben 'Azarja (100; Str. 88), vgl. Gleichnisreden 1912, S. 69ff.

435. b. Qiddušin 40b (Goldschm. V, 836):

Und einst war R. Tarphon (130; Str. 125) und die Ältesten zu Tische gelagert im Obergemach des Hauses des Nitt'za in Lydda. Da wurde diese Frage in ihrer Gegenwart aufgeworfen: Ist Studium (talmud) groß oder Tun groß? Da hob an R. Tarphon und sagte: Tun ist groß. Da hob an R. 'Aqibh'a und sagte: Studium (limmud) ist groß. Da hoben sie alle an und sagten: Studium (limmud) ist groß; denn das Studium (limmud) führt zum Tun.

11. b. Soṭa 48b:

תנו רבנן משמתו חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל ואף על פי כן היו משתמשין בבת קול שפעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריא ביריחו [1]נתנה עליהן בת קול מן השמים ואמרה [2]יש בכם אדם אחד שראוי שתשרה שכינה עליו אלא שאין דורו [3]ראוי לכך נתנו עיניהם בהלל הזקן וכשמת הספידוהו [4]הי חסיד הי עניו תלמידו של עזרא ושוב פעם אחרת היו מסובין בעלייה ביבנה [5]נתנה להן בת קול מן השמים ואמרה [6]להן יש בכם אדם אחד שראוי שתשרה שכינה עליו אלא שאין דורו [7]זכאין לכך נתנו עיניהם בשמואל הקטן וכשמת הספידוהו הי עניו [8]הי חסיד תלמידו של הלל

12. b. Qiddušin 71a:

אמר רב יהודה אמר רב שם בן ארבעים ושתים אותיות אין מוסרין אותו אלא למי [1]שצנוע ועניו ועומד בחצי ימיו ואינו כועס ואינו משתכר ואינו מעמיד על מדותיו וכל היודע והזהיר בו [2]והמשמרו בטהרה אהוב למעלה ונחמד למטה ואימתו מוטלת על הבריות ונוחל [3]שתי עולמים העולם הזה והעולם הבא

13. b. Soṭa 49a (IX, 15):

משמת רבי בטל ענוה ויראת חטא

3. Seligpreisung (14–16).

14. Qiddušin I, 10 (39b):

כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל את הארץ וכל שאינו עושה מצוה אחת אין מטיבין לו ואין מאריכין לו ימיו ואינו נוחל את הארץ

15. Aeth. Henoch 5, 7:

καὶ τοῖς ἐκλεκτοῖς ἔσται φῶς καὶ χάρις καὶ εἰρήνη, καὶ αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν, ὑμῖν δὲ τοῖς ἀσεβέσιν ἔσται κατάρα.

16. Aeth. Henoch 1, 7:

καὶ διασχισθήσεται ἡ γῆ σχίσμα ῥαγάδε, καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν ἐπὶ τῆς γῆς ἀπολεῖται καὶ κρίσις ἔσται κατὰ πάντων.

2. Seligpreisung (17–19).

17. Jesaia 61, 1 ff. a) hebräisch:

[1]רוח אדני יהוה עלי יען משח יהוה אתי לבשר ענוים שלחני לחבש לנשברי לב לקרא לשבוים דרור ולאסורים פקח קוח [2]לקרא שנת רצון ליהוה ויום נקם לאלהינו לנחם כל אבלים [3]לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר שמן ששון תחת אבל מעטה תהלה תחת רוח כהה וקרא להם אילי הצדק מטע יהוה להתפאר

b) LXX:

[1]Πνεῦμα Κυρίου ἐπ᾿ ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν, κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, [2]καλέσαι ἐνιαυτὸν Κυρίου δεκτὸν καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως, παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας, [3]δοθῆναι τοῖς πενθοῦσιν Σειὼν αὐτοῖς δόξαν ἀντὶ σποδοῦ, ἄλιμμα εὐφροσύνης τοῖς πενθοῦσι, καταστολὴν δόξης ἀντὶ πνεύματος ἀκηδίας· καὶ κληθήσονται γενεαὶ δικαιοσύνης, φύτευμα Κυρίου εἰς δόξαν.

---

11 [1] M יצתה — [2] M להן יש לכם — [3] M זכאי — [4] M אי — [5] M ונתי עליהן — [6] vac. M — [7] M ראוי — [8] M אי. 12 [1] M שהוא צני ועומד — [2] M ומשמי — [3] Ed. Ven. שני. 15 Charles, Anecd. Oxon. XI, 1906, griech. Text.

Teil II.

Die Texte in den Ursprachen.

I.

Die Seligpreisungen.

1. b. Jom'a 87a:

אשריהם לצדיקים לא דיין [1]שהן זוכין אלא שמזכין לבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות

2. Ebenda:

אוי להם לרשעים לא דיין [1]שמחייבין עצמן אלא שמחייבין לבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות ·

3. b. ʿErubhin 53b:

אמר רבי יהושע בן חנניה ...... ואמרתי לו אשריכם ישראל שכולכם חכמים [1]גדולים [1]אתם מגדולכם ועד קטנכם :

4. b. Sukka 56b:

אמר אביי אוי לרשע אוי לשכינו טוב לצדיק טוב לשכינו

1. Seligpreisung (5 – 13).

5. 'Abhoth I, 5:

יוסי בן יוחנן איש ירושלם אומר יהי ביתך פתוח לרוחה ויהיו עניים בני ביתך[1]

6. b. Nᵉdarim 41a:

אמר אביי נקיטינן אין עני [1]אלא בדיעה במערבא אמרי דדא ביה כולה ביה [2]דלא דא ביה מה ביה דא קני מה חסר [3]דא [3]לא קני מה קנה

7. 'Abhoth IV, 10:

רבי מאיר אומר ... הוי שפל רוח בפני כל אדם

8. 'Abhoth IV, 4:

רבי לויטס איש יבנה אומר מאד מאד הוי שפל רוח [1]שתקות אנוש רמה

9. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. III[1]:

הוי עליב ואהיב להשיב ליודעך [2]ושפל רוח בפני כל אדם ולאנשי ביתך יותר [3]מכל [5]אם תתרעם ותלחם [4]עם [5]ביתך סופך [5]לגיהנם

10. b. Bᵉrakhoth 6b:

אמר רבי חלבו אמר רב הונא כל הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעוזרו וכשמת אומרים לו אי עניו אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו ואברהם [1]אבינו מנא לן דקבע [2]מקום [3]דכתיב וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם ואין עמידה אלא תפלה [4]שנאמר ויעמד פנחס ויפלל

---

1 [1] M שזוכין לעצמן אלא. 2 [1] M שחבין לעצמן אלא שחבין. 3 [1] vac. M. 5 [1] AJL ÷ ולמד את כל בני ביתך ענוה ÷. 6 [1] M ··· בלא דיעה – [2] M דלא – [3] M דלא דא. 8 [1] Hiob 14, 19. 9 [1] Nach A. Tawrogi, 1885 — [2] V st. ושפל bis אדם : עליב ואהיב לכל אדם — [3] V u. Rv : ÷ אדם ÷ — [4] vac. Rv — [5] von ואם bis לגיהנם vac. V u. Cn. 10 [1] vac. M — [2] M ÷ לתפלתי — [3] 1. M. 19, 27 — [4] Ps. 106, 30.

11. b. Soṭa 48b:

תנו רבנן משמתו חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל ואף על פי כן היו משתמשין בבת קול שפעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריא ביריחו [1]נתנה עליהן בת קול מן השמים ואמרה [2]יש בכם אדם אחד שראוי שתשרה שכינה עליו אלא שאין דורו [3]ראוי לכך נתנו עיניהם בהלל הזקן וכשמת הספידוהו [4]הי חסיד הי עניו תלמידו של עזרא ושוב פעם אחרת היו מסובין בעלייה ביבנה [5]נתנה להן בת קול מן השמים ואמרה [6]להן יש בכם אדם אחד שראוי. שתשרה שכינה עליו אלא שאין דורו [7]זכאין לכך נתנו עיניהם בשמואל הקטן וכשמת הספידוהו הי עניו [8]הי חסיד תלמידו של הלל

12. b. Qiddušin 71a:

אמר רב יהודה אמר רב שם בן ארבעים ושתים אותיות אין מוסרין אותו אלא למי [1]שצנוע ועניו ועומד בחצי ימיו ואינו כועס ואינו משתכר ואינו מעמיד על מדותיו וכל היודע והזהיר בו [2]והמשמרו בטהרה אהוב למעלה ונחמד למטה ואימתו מוטלת על הבריות ונוחל [3]שתי עולמים העולם הזה והעולם הבא

13. b. Soṭa 49a (IX, 15):

משמת רבי בטל ענוה ויראת חטא

3. Seligpreisung (14–16).

14. Qiddušin I, 10 (39b):

כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל את הארץ וכל שאינו עושה מצוה אחת אין מטיבין לו ואין מאריכין לו ימיו ואינו נוחל את הארץ

15. Aeth. Henoch 5, 7:

καὶ τοῖς ἐκλεκτοῖς ἔσται φῶς καὶ χάρις καὶ εἰρήνη, καὶ αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν, ὑμῖν δὲ τοῖς ἀσεβέσιν ἔσται κατάρα.

16. Aeth. Henoch 1, 7:

καὶ διασχισθήσεται ἡ γῆ σχίσμα ῥαγάδε, καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν ἐπὶ τῆς γῆς ἀπολεῖται καὶ κρίσις ἔσται κατὰ πάντων.

2. Seligpreisung (17–19).

17. Jesaia 61, 1 ff. a) hebräisch:

[1]רוח אדני יהוה עלי יען משח יהוה אתי לבשר ענוים שלחני לחבש לנשברי לב לקרא לשבוים דרור ולאסורים פקח קוח [2]לקרא שנת רצון ליהוה ויום נקם לאלהינו לנחם כל אבלים [3]לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר שמן ששון תחת אבל מעטה תהלה תחת רוח כהה וקרא להם אילי הצדק מטע יהוה להתפאר

b) LXX:

[1]Πνεῦμα Κυρίου ἐπ᾽ ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν, κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, [2]καλέσαι ἐνιαυτὸν Κυρίου δεκτὸν καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως, παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας, [3]δοθῆναι τοῖς πενθοῦσιν Σειὼν αὐτοῖς δόξαν ἀντὶ σποδοῦ, ἄλιμμα εὐφροσύνης τοῖς πενθοῦσι, καταστολὴν δόξης ἀντὶ πνεύματος ἀκηδίας· καὶ κληθήσονται γενεαὶ δικαιοσύνης, φύτευμα Κυρίου εἰς δόξαν.

---

11 [1] M ונתי עליהן — [2] M להן יש לכם — [3] M וזכאי — [4] M אי — [5] M ונתי עליהן — [6] vac. M — [7] M ראוי — [8] M אי. 12 [1] M שהוא צנוע ועניו — [2] M ומשמרו — [3] Ed. Ven. שני. 15 Charles, Anecd. Oxon. XI, 1906, griech. Text.

18. Mo'ed qaṭan III, 5ff. (19a):

ה הקובר את מתו שלשה ימים קודם [1]לרגל בטלה הימנו גזרת שבעה שמנה [2]בטלה הימנו גזרת [3]שלשים מפני שאמרו [4]שבת עולה ואינה מפסקת [4]רגלים מפסיקין ואינן עולין

ו רבי אליעזר אומר משחרב בית המקדש עצרת כשבת רבן גמליאל אומר ראש השנה ויום הכפורים כרגלים וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא עצרת כרגלים ראש השנה ויום הכפורים כשבת

ז אין קורעין ולא חולצין [5]ואין מברין אלא קרוביו של מת ואין מברין [6]אלא על מטה זקופה אין מוליכין לבית האבל [7]לא בטבלא ולא [8]באסקוטלא ולא בקנון אלא בסלים ואין אומרין ברכת אבלים במועד אבל עומדין בשורה ומנחמין ופוטרין את [9]הרבים

ח אין מניחין את המטה ברחוב [10]שלא להרגיל את ההספד ולא של נשים לעולם מפני הכבוד נשים במועד מענות אבל לא מטפחות רבי ישמעאל אומר הסמוכות למטה מטפחות

ט בראשי חדשים בחנכה ובפורים מענות ומטפחות בזה [11]ובזה [12]אבל לא מקוננות נקבר המת לא מענות ולא מטפחות איזהו [13]ענוי [14]שכלן עונות כאחת קינה שאחת מדברת וכלן עונות אחריה [15]שנאמר ולמדנה בנותיכם נהי ואשה רעותה קינה אבל לעתיד לבא [16]הוא אומר [17]בלע המות לנצח ומחה ה' אלהים דמעה מעל כל פנים וגומר

19. b. Kᵉthubboth 8b:

אחינו בעלי [1]נחמות ינחם אתכם ברוך מנחם אבלים

20. Amos 8, 11. 12:

[11]הנה ימים באים נאם אדני יהוה והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע את דברי יהוה [12]ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר יהוה ולא ימצאו

21. 'Abhoth I, 4:

יוסי בן יועזר [1]איש צרדה אומר יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את דבריהם

22. 'Abhoth IV, 9:

רבי [1]יונתן אומר כל המקים את התורה מעני סופו לקימה מעשר וכל המבטל את התורה מעשר סופו לבטלה מעני

23. b. Sanhedrin 100a:

אמר רבי תנחום בר חנילאי כל המרעיב עצמו על דברי תורה בעולם הזה הקדוש ברוך הוא משביעו לעולם הבא [1]שנאמר ירוין מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם

5. Seligpreisung (24–36).

24. Tos. Babh'a qamm'a IX, 30:

רבי יהודה אומר משום רבן גמליאל הרי הוא אומר [1]ונתן לך רחמים ורחמך והרבך זה סימן יהא בידך כל זמן שאתה רחמן ירחם עליך

---

18 [1] M מפני בטלה הרגל — [2] Ed. Ven. בטלו — [3] M יום — [4] M — [5] M ולא — [6] M על המטות וקופית — [7] vac. M — [8] M באיסקוטלא — [9] M אלו קרעין שלא מתאחין הקורע על אביו ועל אמו ועל רבו שלמדו תורה ועל נשיא ואב״ד ועל שמועות הרעות ועל ברכת השם ועל ספר תורה שנשרף ועל ערי יהודה ועל המקדש ועל ירושלים [illegible] הקורע על המקדש ומוסיף על ירושלים — [10] M מפני שבזיון — [11] M ובזה אין; Ed. Ven. וזה — [12] vac. Ed. Ven — [13] Ed. Ven ענוי — [14] M שכלן עונות באחד קינה אחת מדברת [illegible] — [15] Jer. 9, 19 — [16] M בלבד — [17] Jes. 25, 8. 19 [1] M נחמות. 21 [1] RHNMFY om. איש. 22 [1] CML יונתן. 23 [1] Ps. 36, 9 24 [1] 5. M. 13, 18

25. b. Šabbath 151 b:

תניא רבי גמליאל ברבי אומר [1]ונתן לך רחמים ורחמך כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים וכל שאינו מרחם על הבריות אין מרחמין עליו מן השמים

26. vor Nr. 25:

ותניא רבי שמעון בן אלעזר אומר [1]עשה עד שאתה מוצא ומצוי לך [2]ועודך בידך ואף שלמה אמר בחכמתו [3]זכור את בוראיך בימי [4]בחורותיך עד [5]אשר שלא יבואו ימי הרעה אלו ימי הזקנה והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה

27. unmittelbar nach Nr. 25:

עד [1]אשר לא תחשך השמש [2]והאור זו פדחת והחוטם והירח זו נשמה והכוכבים אלו הלסתות ושבו העבים אחר הגשם זו מאור עיניו של אדם שהולך אחר הבכי

28. b. Soṭa 14 a:

ודרש רבי שמלאי תורה תחלתה גמילות חסדים וסופה גמילות חסדים תחלתה גמילות חסדים [1]דכתיב ויעש ה׳ אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם וסופה גמילות חסדים [2]דכתיב ויקבר אותו בגיא

29. Midraš Qoheleth rabba 2. Seder zu Qoh. 7, 2 (Par. 7):

טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה

ב אמר רבי ברכיה גמילות חסד בתורה בראשה ובאמצעיתה ובסופה בראשה [1]דכתיב ויבן ה׳ אלהים את הצלע מלמד שקילעה הקדוש ברוך הוא לחוה והביאה אל האדם ונעשה שושבין להם שכן בכרכי הים קורין לקלעיתא בניאתא [2]ובאמצעיתה [3]דכתיב וירא אליו ה׳ באלני ממרא מלמד שביקרו [4]ויברך אלהים את יצחק בנו זו ברכת אבלים בסופה [5]שנאמר ויקבור אותו בגיא .....

ג [6]כתוב ויעש ה׳ אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם מצינו שהקדוש ברוך הוא גומל חסדים מקשט כלות מברך חתנים מבקר חולים [2]וקובר מתים מנחם אבלים מקשט כלות [7]דכתיב ויבן ה׳ אלהים ..... מברך חתנים [8]שנאמר ויברך אותם אלהים מבקר חולים [3]שנאמר וירא אליו ה׳ באלני ממרא קיבר מתים [9]דכתיב ויקבור אותו בגיא מנחם אבלים [10]דכתיב ויקרא שמו אלון בכית

30. ʾAbhoth I, 2:

שמעון הצדיק היה [1]משירי כנסת הגדולה היא היה אומר על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות [2]חסדים

31. Midraš Qoheleth rabba zu 7, 2 (Par. 7):

ה והחי יתן אל לבו מה תלמיד לומר [1]עביד חסדא דיעבדון לך לויי דילוונך ספוד דיספדונך קבור דיקברונך גמיל חסד דיתגמל חסד

32. Jer. Kᵉthubboth VII, 31 b:

רבי מאיר אומר משום רבי עקיבה רבי [1]טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה באשר הוא סוף כל האדם והחי יתן אל לבו · מה תלמיד לומר והחי יתן אל לבו · אלא עבד דיעבדון ספוד דיספדון קבור דיקברון לויי דילוון:

---

25 [1] 5. M. 13, 18. 26 [1] M + צדקה — [2] Ed. Ven. ועוד — [3] Pred. 12, 1 Ed. Ven. יזכר — [4] Ed. Ven. בחורתיך — [5] vac. Ed. Ven. 27 [1] vac. Ed. Ven. — [2] M זו פדחת והאיר זו ההיטב. 28 [1] 1. M. 3, 21 — [2] 5. M. 34, 6. 29 [1] 1. M. 2, 22 — [2] Ed. Ven. vac. ו — [3] 1. M. 18, 1 — [4] 1. M. 25, 11 — [5] 5. M. 34, 6 — [6] 1. M. 3, 21 — [7] 1. M. 2, 22 — [8] 1. M. 1, 28 — [9] 5. M. 34, 6 — [10] 1. M. 35, 8. 30 [1] AJL + אנשי — [2] AJL החסדים. 31 [1] Ed. Ven. עביד. 32 [1] Pred. 7, 2.

ולבסוף [25]כתיב הנך הרה ולא אידכר שום עקירה אמר בר קפרא גדול הוא
השלום שמלאכים אין ביניהם לא איבה ולא קנאה ולא שנאה ולא [26]אפיקרבית
ולא תגרות ולא מחלוקת שהקדוש ברוך הוא עושה עמהם שלום מה טעם
[27]המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו המשל זה מיכאל ופחד זה גבריאל לא
זה מחויק את זה ומהן מן אש ומהן מן מים בני אדם שיש ביניהן כל המדות
האלו על אחת כמה וכמה אמר רבי ישמעאל גדול הוא השלום שמצינו שיתר
הקדוש ברוך הוא על שמו שנכתב בקדושה שימחה על [28]המים כדי להטיל
שלום בין איש לאשתו אמר רבי יהושע גדול הוא השלום שברית כהנים כרותה
בשלום [29]שנאמר הנני ניתן לו את בריתי שלום אמר רבי יהושע גדול הוא
השלום ששמו של הקדוש ברוך הוא נקרא שלום [30]שנאמר ויקרא לו ה׳ שלום:
[31][אמר רבי חייא בר אבא [32]מכאן שאסור לשאול בשלום חבירו במקום מטנף
מה טעם ויבן שם גדעון מזבח ויקרא לו ה׳ שלום] מה מזבח שאינו אוכל ולא
שותה ולא מריח ולא נבנה אלא לכפרתן של ישראל נקרא שלום מי שהוא
אוהב שלום ורודף שלום ומקדים שלום ומשיב שלום ומטיל שלום בין ישראל
לאביהם שבשמים על אחת כמה וכמה רבי יוסי הגלילי אומר אף שמו של
משיח נקרא שלום [33]שנאמר אבי עד שר שלום: אמר רבי יהושע גדול הוא
השלום שישראל נקראין שלום [34]שנאמר כי זרע השלום למי השלום לתת
השלום רבי יוסי הגלילי אומר גדול הוא השלום שבשעה שמלך המשיח נגלה
לישראל אין פותח אלא בשלום [35]שנאמר מה נאוו על ההרים רגלי מבשר
משמיע שלום רבי יוסי הגלילי אומר גדול הוא השלום שבשעת מלחמה אין
פותח אלא בשלום [36]שנאמר כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה
לשלום: אמר רבי יהושע גדול הוא השלום שעתיד הקדוש ברוך הוא לסמך
צדיקים בשלום [37]שנאמר יצר סמוך תצור שלום אמר רבי יהושע גדול הוא
השלום שהוא תלויה לחיים ותלויה למתים לחיים מנין [38]ויאמר יתרו למשה לך
לשלום למתים [39]מנין ואתה תבוא אל אבותיך בשלום רבן שמעון בן גמליאל
אומר גדול הוא השלום שמצינו שדברו השבטים דברי בדאית כדי להטיל שלום
בין יוסף לאחיו [40]שנאמר ויצוו אל יוסף לאמר אביך צוה וגו׳ אין אנו מוצאין
שצוה להם כלום רבן שמעון בן גמליאל אומר גדול הוא השלום שהרי אהרן
הכהן לא נשתבח אלא בשביל השלום שהיה אוהב שלום ורודף שלום ומקדים
שלום ומשיב שלום [41]שנאמר בשלום ובמישור הלך אתי [42][מה כתיב בתריה
ורבים השיב מעון אלא] מלמד כשהיה רואה שני בני אדם שונאין זה את זה
הולך אצל אחד מהן ואמר לו למה שונא אתה את פלוני כבר בא אלי לביתי
ונשתטח לפני ואמר לי חטאתי לפלוני לך ופייס עליו ומניח לזה והולך אצל
השני ואומר לו כראשון והיה משיב שלום ואהבה וריעות בין אדם לחבירו
ורבים השיב מעון: אמר רבי יהושע הנביא נקרא מלאך והחכם נקרא מלאך
הנביא נקרא מלאך [43]שנאמר ויאמר חגי מלאך יי׳ והחכם נקרא מלאך [44]שנאמר
מלאך יי׳ צבאות הוא יכול יהא כהן עם הארץ הוא תלמוד לומר [45]ותורה יבקשו
מפיהו: רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר גדול השלום שכל הברכות
והתפלות חותמין בשלום קריאת שמע חותמין בשלום ופרוס סוכת שלומך ברכת
כהנים חותמין בשלום [46]וישם לך שלום [47][כל הברכות חותמים בשלום עושה
השלום:] אמר רבי יהושע בן לוי אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל אתם
גרמתם להחריב את ביתי ולהגלות את בניי היו שואלים בשלומה ואני כיה:

---

42 [25] Ri. 13, 5 — [26] a. L. מינית — [27] Hiob 25, 2 — [28] 4. M. 5, 23 — [29] 4. M. 25, 12 — [30] Ri. 6, 24 — [31] fehlt vielfach — [32] Ri. 6, 24 — [33] Jes. 9, 5 — [34] Sach. 8, 12 — [35] Jes. 52, 7 — [36] 5. M. 20, 10 — [37] Jes. 26, 3 — [38] 2. M. 4, 18 — [39] 1. M. 15, 15 — [40] 1. M. 50, 16 — [41] Mal. 2, 6 — [42] fehlt vielfach — [43] Hag. 1, 13 — [44] Mal. 2, 7 — [45] Mal. 2, 7 — [46] 4. M. 6, 26 — [47] fehlt vielfach.

40. Psalm 24, 3–6:

מי יעלה בהר יהוה ומי יקום במקום קדשו [4]נקי כפים ובר לבב אשר לא נשא
לשוא נפשו ולא נשבע למרמה [5]ישא ברכה מאת יהוה וצדקה מאלהי ישעו [6]זה
דור דרשו מבקשי פניך יעקב

41. Psalm 42, 3:

צמאה נפשי לאלהים לאל חי מתי אבוא ואראה פני אלהים

7. Seligpreisung (42–46).

42. Das Kapitel vom Frieden:

פרק השלום

אמר רבי יהושע בן לוי גדול הוא השלום שהשלום לארץ כשאור לעיסה אלמלא
שנתן הקדוש ברוך הוא שלום בארץ היתה החרב והחיה משכלת את הארץ ומה
טעם [1]דכתיב ונתתי שלום בארץ ואין ארץ אלא ישראל [2]שנאמר ואשרו אתכם
כל הגוים כי תהיו אתם ארץ חפץ [3]ואומר הנה כל הארץ יושבת ושוקטת: [4]דור
הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת מלכות באה ומלכות הולכת וישראל לעולם
קיימים אבל שלמה אף על פי שדור הולך ודור בא מלכות הולכת ומלכות
באה גזירה הולכת גזירה באה ומתחדשת על שונאי ישראל הארץ לעולם עומדת
ישראל לעולם עומדין לא עזבן ולא [5]מיעזבן לא כלין ולא [6]מיכלין [7]שנאמר כי
אני ה׳ לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם בשם שאני לא שניתי ולא אני
עתיד להשנות כך אתם בית יעקב לא כליתם ולא עתידין אתם ליכלות אלא
[8]ואתם הדבקים בה׳ אלהיכם חיים כולכם היום: תמן תנינן רבן שמעון בן
גמליאל אומר על שלשה דברים העולם קיים על הדין ועל האמת ועל השלום
אמר רבי מונא ושלשתן דבר אחד הן נעשה הדין נעשה אמת נעשה שלום
ושלשתן בפסוק אחד נאמרו [9]שנאמר אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם כל
מקום שיש משפט יש שלום וכל מקום שיש שלום יש משפט אמר רבי יהושע
גדול הוא השלום שבשעה שעמדו ישראל ואמרו [10]כל אשר דבר ה׳ נעשה
ונשמע שמח בהן הקדוש ברוך הוא ונתן להם תורתו וברכם בשלום [11]שנאמר
ה׳ עוז לעמו יתן ה׳ יברך את עמו בשלום [12][חזקיה אמר [13]תורת ה׳ תמימה
משיבת נפש]: אמר חזקיה גדול הוא השלום שכל מצות שבתורה כתיב בהן [14]כי
תראה [15]כי תפגע [16]כי יקרא [17]כי תבנה כשבאה המצוה לידך אתה זקוק לעשות
אבל השלום מה [18]כתיב בו בקש שלום ורדפהו בקשהו ממקומך ירדפהו במקום
אחר [19][חזקיה אמר] גדול הוא השלום שבכל המסעות כתוב ויסעו ויחנו נוסעין
במחלוקת וחונין במחלוקת בזמן שבאו לסיני חנו חנייה אחת [20]שנאמר ויחן שם
ישראל אמר הקדוש ברוך הוא הואיל ושנאו ישראל את המחלוקת ואהבו את
השלום ונעשו חנייה אחת הרי השעה שאתן להם את תורתי: אדוניה לא נהרג
אלא בשביל שהיה בעל מחלוקת ומותר לומר לשון הרע על בעל מחלוקת שכן
נתן הנביא אמר לבת שבע [21]ואני אבוא אחריך ומלאתי את דבריך ואמר רבי
כל השקרים אסורים ומותר לשקר בשביל להטיל שלום בין אדם לחבירו: אמר
בר קפרא גדול השלום שכן מצינו שדברה תורה לשון בדאי כדי להטיל שלום
בין אברהם לשרה [22]שנאמר ותצחק שרה בקרבה לאמר וגו׳ ואדני זקן [23]ולבסוף
כתיב ואני זקנתי אמר בר קפרא גדול השלום שכן מצינו שדברו הנביאים לשון
בדאי כדי להטיל שלום בין מנוח לאשתו דמעיקרא [24]כתיב הנה נא את עקרה

---

42 [1] 3. M. 26, 6 — [2] Mal. 3, 12 — [3] Sach. 1, 11 — [4] Pred. 1, 4 — [5] Elijjah Wilna: מיעזבן — [6] El. W. מכלין — [7] Mal. 3, 6 — [8] 5. M. 4, 4 — [9] Sach. 8, 16 — [10] 2. M. 24, 7 — [11] Ps. 29, 11 — [12] fehlt vielfach — [13] Ps. 19, 8 — [14] 2. M. 23, 5 — [15] 2. M. 23, 4 — [16] 5. M. 22, 6 — [17] 5. M. 22, 8 — [18] Ps. 34, 15 — [19] fehlt vielfach — [20] 2. M. 19, 2 — [21] 1. Kön. 1, 14 — [22] 1. M. 18, 12 — [23] 1. M. 18, 13 — [24] Richt. 13,

ולבסוף כתיב[25] הנך הרה ולא אידכר שום עקרה אמר בר קפרא גדול היא
השלום שמלאכים אין ביניהם לא איבה ולא קנאה ולא שנאה ולא[26] אפיקריסית
ולא תגרות ולא מחלוקת שהקדוש ברוך הוא עושה עמהם שלום מה טעם
[27]המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו המשל זה מיכאל ופחד זה גבריאל לא
זה מחזיק את זה ומהן מן אש ומהן מן מים בני אדם שיש ביניהן כל המדות
האלו על אחת כמה וכמה אמר רבי ישמעאל גדול הוא השלום שמצינו שויתר
הקדוש ברוך הוא על שמו שנכתב בקדושה שימחה על [28]המים כדי להטיל
שלום בין איש לאשתו אמר רבי יהושע גדול הוא השלום שברית כהנים כרותה
בשלום [29]שנאמר הנני נותן לו את בריתי שלום אמר רבי יהושע גדול הוא
השלום ששמו של הקדוש ברוך הוא נקרא שלום [30]שנאמר ויקרא לו ה' שלום:
[31][אמר רבי חייא בר אבא [32]מכאן שאסור לשאול בשלום חבירו במקום מטנפת
מה טעם ויבן שם גדעון מזבח ויקרא לו ה' שלום] מה מזבח שאינו אוכל ולא
שותה ולא מריח ולא נבנה אלא לכפרתן של ישראל נקרא שלום מי שהוא
אוהב שלום ורודף שלום ומקדים שלום ומשיב שלום ומטיל שלום בין ישראל
לאביהם שבשמים על אחת כמה וכמה רבי יוסי הגלילי אומר אף שמו של
משיח נקרא שלום [33]שנאמר אבי עד שר שלום: אמר רבי יהושע גדול הוא
השלום שישראל נקראין שלום [34]שנאמר כי זרע השלום למי השלום לרחוק
השלום רבי יוסי הגלילי אומר גדול הוא השלום שבשעה שמלך המשיח נגלה
לישראל אין פותח אלא בשלום [35]שנאמר מה נאוו על ההרים רגלי מבשר
משמיע שלום רבי יוסי הגלילי אומר גדול הוא השלום שבשעת מלחמה אין
פותח אלא בשלום [36]שנאמר כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה
לשלום: אמר רבי יהושע גדול הוא השלום שעתיד הקדוש ברוך הוא לברך
צדיקים בשלום [37]שנאמר יצר סמוך תצור שלום אמר רבי יהושע גדול הוא
השלום שהוא תלויה לחיים ולמתים לחיים מנין [38]ויאמר יתרו למשה לך
לשלום למתים [39]מנין ואתה תבוא אל אבותיך בשלום רבן שמעון בן גמליאל
אומר גדול הוא השלום שמצינו שדברו השבטים דברי בדאית כדי להטיל שלום
בין יוסף לאחיו [40]שנאמר ויצוו אל יוסף לאמר אביך צוה וגו' אין אנו מוצאין
שצוה להם כלום רבן שמעון בן גמליאל אומר גדול הוא השלום שהרי אהרן
הכהן לא נשתבח אלא בשביל השלום שהיה אוהב שלום ורודף שלום ומקדים
שלום ומשיב שלום [41]שנאמר בשלום ובמישור הלך אתי [42][מה כתיב בתריה
ורבים השיב מעון אלא] מלמד כשהיה רואה שני בני אדם שונאין זה את זה
הולך אצל אחד מהן ואומר לו למה שונא אתה את פלוני כבר בא אלי לביתי
ונשתטח לפני ואמר לי חטאתי לפלוני לך פייס עליו ומניח לזה והולך אצל
השני ואומר לו כראשון והיה משים אהבה ורעות בין אדם לחבירו
ורבים השיב מעון: אמר רבי יהושע הנביא נקרא מלאך והחכם נקרא מלאך
הנביא נקרא מלאך [43]שנאמר ויאמר חגי מלאך יי והחכם נקרא מלאך [44]שנאמר
מלאך יי צבאות הוא יכול יהא כהן עם הארץ הוא תלמוד לומר [45]ותורה יבקשו
מפיהו: רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר גדול השלום שכל הברכות
והתפלות חותמין בשלום קריאת שמע חותמין בשלום ופורס סוכת שלום ברכת
כהנים חותמין בשלום [46]וישם לך שלום [47][כל הברכות חותמים בשלום עושה
השלום:] אמר רבי יהושע בן לוי אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל אתם
גרמתם להחריב את ביתי ולהגלות את בני הוי שאלו בשלומי ואני מיד

42 [25] Ri. 13, 5 — [26] a. L. מינית [27] Hiob 25, 2 [28] 4. M. 5, 23 — [29] 4. M. 25, 12 — [30] Ri. 6, 24 — [31] fehlt vielfach [32] Ri. 6, 24 — [33] Jeſ. 9, 5 — [34] Sach. 8, 12
[35] Jeſ. 52, 7 — [36] 5. M. 20, 10 [37] Jeſ. 26, 3 [38] 2. M. 4, 18 [39] 1. M. 15, 15 —
[40] 1. M. 50, 16 — [41] Mal. 2, 6 — [42] fehlt vielfach — [43] Hag. 1, 13 [44] Mal. 2, 7
[45] Mal. 2, 7 — [46] 4. M. 6, 26 [47] fehlt vielfach

לכם מה טעמו [48]שאלו שלום ירושלים [49]ואומר ודרשו את שלום העיר [50]ואומר יהי שלום בחילך [51]ואומר למען אחי ורעי ומי בחילך ואומר למען אחי ורעי וגו׳ ומי שהוא אוהב שלום ורודף שלום ומקדים שלום ומשיב שלום הקדוש ברוך הוא מורישו לחיי העולם הזה והעולם הבא [52]וענוים יירשו ארץ והתענגו על רוב שלום :

43. ʾAbhoth I, 12:

הלל אומר הוי [1]מתלמידיו של אהרן אהב שלום ורדף שלום אהב את הבריות ומקרבן לתורה

44. Derekh ʾereṣ zoṭʾa Kap. IX:

רדוף אחר השלום ויספרו בשלומך כשלום [1]פנחס בן אלעזר וכן היה רבי אלעזר הקפר אומר אהוב את השלום ושנא את המחלוקת [2]גדול השלום שאפילו ישראל בשעה שעובדין עבודה זרה ויש שלום ביניהם כביכול אין השכינה יכולה לנגוע בהם [3]שנאמר חבור עצבים אפרים הנח לו אם יש ביניהם מחלוקת מה [4]נאמר בהם חלק לבם עתה יאשמו הא גדול השלום ושנא את המחלוקת כיצד עיר שיש בה מחלוקת סופה ליחרב ואמרו חכמים מחלוקת בעיר שפכות דמים בית הכנסת שיש בו מחלוקת סופו להיות בית [5]המנים בית שיש בו מחלוקת סופו ליחרב שני תלמידי חכמים הדרים בעיר אחת וכן שני בתי דינים וביניהם מחלוקת סופן למות אבא שאול אומר מחלוקת בתי דינן חורבן [6]העולם

45. b. Bᵉrakhoth 17a:

מרגלא בפומיה דאביי לעולם יהא אדם ערום ביראה מענה רך [1]משיב חמה ומרבה שלום עם [2]אחיו [3]ועם קרוביו ועם כל אדם ואפילו עם [4]נכרי בשוק כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה [5]ויהא מקובל על הבריות

46. ʾAbhoth III, 14:

רבי עקיבה היה אומר חביב אדם שנברא בצלם חבה יתרה נודעת לו שנברא [1]בצלם [2]שנאמר כי בצלם אלהים [3]עשה את האדם חביבין ישראל שנקראו בנים למקום חבה יתרה נודעת להם שנקראו בנים למקום [4]שנאמר בנים אתם לייי אלהיכם

8. und 9. Seligpreisung (47—55).

47. 5. Mose 22, 13f.:

[13]כי יקח איש אשה ובא אליה ושנאה [14]ושם לה עלילת דברים והוצא עליה שם רע ואמר את האשה הזאת לקחתי ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים וגו׳

48. ʿArakhin III, 5 (15a):

במוציא שם רע להקל ולהחמיר כיצד [1]אחד שהוציא שם רע על גדולה שבכהנה ועל קטנה שבישראל נותן מאה סלע נמצא האומר [2]בפיו [3]יותר מן העושה מעשה שכן מצינו שלא [4]נחתם גזר דין על אבותינו [5]במדבר אלא על לשון הרע [6]שנאמר וינסו אותי זה עשר פעמים ולא שמעו בקולי

---

42 [48] Ps. 122, 6 — [49] Jer. 29, 7 — [50] Ps. 122, 7 — [51] Ps. 122, 8 — [52] Ps. 37, 11.
43 [1] ALJ כתלמידיו, KR תלמידו. 44 [1] 2. M. 6, 25; 4. M. 25, 7 u. ö. — [2] vor גד׳ in Gen. r. P. 38 u. Jalq. Hos. 520: רבי אומר; Num. r. P. 11 u. Jalq. Num. 711: ר׳ אלעזר בנו של ר׳ אלי הק׳ — [3] Hos. 4, 17 — [4] Hos. 10, 2 — [5] Rv: סופה ליחרב; V: סופה להשמם — [6] vgl. b. Soṭa 49a. 45 [1] Ed. Ven. ישיב — [2] M + ודובר אמת — [3] M + ועם אוהביו — [4] Ed. Ven. גוי — [5] M ומתקבל. 46 [1] C u. a. vac. בצלם bis חבה — [2] 1. M. 9, 6. — [3] ALJ² ברא — [4] 5. M. 14, 1. 48 [1] vac. M — [2] M + חמור — [3] M יותר — [4] M נתחתם — [5] vac. M — [6] 4. M. 14, 21—23.

49. Gemara zu Nr. 48:

תניא אמר רבי אלעזר בן פרטא בוא וראה כמה גדול [1]כח של לשון הרע [2]מנלן [2]ממרגלים [3]ומה המוציא שם רע על עצים ואבנים כך המוציא שם רע על חבירו על אחת כמה וכמה

50. Ebenda 15b:

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא כל המספר לשון הרע כאילו כפר בעיקר [1]שנאמר אשר אמרו ללשוננו נגביר שפתינו אתנו מי אדן לנו

51. b. Berakhoth 19a:

[1]ואמר רבי יהושוע בן לוי בכ״ד מקומות [2]בית [2]דין מנדין על כבוד הרב וכולן שנינו במשנתינו אמר ליה רבי אלעזר היכא אמר ליה לכי תשכח נפק דק ואשכח תלת המזלזל בנטילת ידים והמספר אחר מטתן של תלמידי חכמים והמגים דעתו כלפי מעלה המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים מאי היא דתנן הוא היה אומר אין משקין [3]לא את הגיורת [4]ולא את המשוחררת וחכמים אומרים משקין [5]ואמרו לו מעשה בכרכמית [6]שפחה משוחררת [7]בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון [8]ואמר להם [9]דוגמא השקוה ונדוהו ומת בנדויו וסקלו בית דין את ארונו [10]והמזלזל בנטילת ידים מאי היא דתנן אמר רבי [11]יהודה חס ושלום שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל בחכמה [12]ובטהרה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל [13]אלא את מי נדו את [14]אלעזר בן [15]חנוך שפקפק בנטילת ידים וכשמת שלחו בית דין והניחו אבן [16]גדולה על ארונו ללמדך שכל המתנדה ומת בנדויו בית דין סוקלין את ארונו. המגים דעתו כלפי מעלה מאי היא דתנן שלח לו שמעון בן שטח לחוני המעגל צריך אתה להתנדות [17]ואלמלא חוני אתה גוזרני עליך נדוי [18]אבל מה אעשה שאתה מתחטא לפני המקום [19]ועושה [19]לך [19]רצונך כבן שמתחטא לפני אביו ועושה לו רצונו [20]ועליך הכתוב אומר [21]ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך

52. b. Mo'ed qaṭan 15a:

תא שמע מנודין ומצורעין אסורין לספר ולכבס מנודה שמת בית דין סוקלין את ארונו רבי יהודה אומר לא שיעמידו עליו גל [1]אבנים כגלו של עכן אלא בית דין שולחין ומניחין אבן [2]גדולה על ארונו ללמדך שכל המתנדה ומת בנידויו בית דין סוקלין את ארונו

53. Ebenda:

אמר רב יוסף תא שמע והן מתעטפין ויושבין כמנודין וכאבלים עד שירחמו עליהם מן השמים

54. Ebenda 16a:

מאי הרדפה אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב מנדין לאלתר ושנין לאחר שלשים ומחרימין לאחר ששים

55. Ebenda:

תנו רבנן אין נדוי פחות מל׳ יום ואין נזיפה פחות מז׳ ימים

---

49 [1] M כחו — [2] M מן מרגלים — [3] M + מרגלים שלא הוציאו שם רע אלא
על . . .   50 [1] Ps. 12, 5.   51 [1] M אמר — [2] vac. M — [3] vac. M — [4] M יאת —
[5] M אמרי — [6] M בשפחה אחת — [7] M + שהיתה — [8] M אמר — [9] M + עקביה
בן מהללאל — [10] vac. bis דתנן M — [11] Ed. Ven. יובי — [12] vac. M — [13] M המזלזל
בנמי מאי היא כי נדח — [14] M + ר — [15] M הנך — [16] vac. M — [17] M אלמלא
— [18] M + שאפי שנים בשני אליהו ומפתחות של גשמים משלו בידך לא היה שם
שמים מתחלל עליך — [19] vac. M — [20] M + אומר לו אני צריך לאפרסקין יתן
לו אני צריך לרמונים יתן לו — [21] Prov. 23, 25.   52 [1] M של אבן --
[2] vac. M.

II.

Salz und Licht.

Salz (56–61).

56. Traktat Sofrim 15, 8:

ועוד נמשלה התורה במלח והמשנה בפלפלין והתלמוד בבשמים ואי אפשר לעולם בלא שלשתן

57. Sirach 39, 26. 27:

[ראש כל צרך] לחיי אדם מים ואש וברזל ומלח [חלב חטה] וחלב ודבש דם ענב יצהר ובגד [27]כל א[לה] ל[ט]ובים ייטיבו כן לרעים [1]לרעה נהפכו

58. b. Qiddušin 29b:

תנו רבנן הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם לבנו רבי יהודה אומר אם [1]בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו בנו קודמו

59. b. Nidda 31a:

תנו רבנן שלשה שותפין [1]יש באדם הקדוש ברוך הוא ואביו ואמו אביו מזריע [2]הלובן שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח [3]שבראשו ולובן [4]שבעין אמו מזרעת [5]אודם שממנו עור [6]ובשר [7]ושערות ושחור [4]שבעין והקדוש ברוך הוא נותן בו רוח ונשמה וקלסתר [8]פנים וראיית העין ושמיעת האזן ודבור [9]פה והלוך רגלים [10]ובינה [10]והשכל וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם הקדוש ברוך הוא נוטל חלקו וחלק אביו ואמו מניח לפניהם [11]אמר [11]רב [11]פפא היינו דאמרי אינשי פוץ מלחא ושדי בשרא לכלבא

60. b. Kthubboth 66b:

תנו רבנן מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור והיה יוצא מירושלים והיו תלמידיו מהלכין אחריו ראה ריבה אחת שהיתה מלקטת שעורים מבין [1]גללי בהמתן של ערביים כיון שראתה אותו נתעטפה [2]בשערה ועמדה לפניו אמרה לו רבי פרנסני אמר לה בתי מי את אמרה לו [3]בת נקדימון בן גוריון אני אמר לה בתי ממון של בית אביך היכן הלך אמרה לו רבי לא כדין מתלין מתלא בירושלים מלח [4]ממון חסר ואמרי לה חסד ושל בית חמיך היכן היא אמרה לו בא זה ואיבד את זה אמרה לו רבי זכור אתה כשחתמת על כתובתי אמר להן לתלמידיו זכור אני כשחתמתי על כתובתה [5]של [5]זו והייתי קורא בה [6]אלף [6]אלפים דינרי זהב [7]מבית אביה חוץ [8]משל חמיה בכה רבן יוחנן בן זכאי ואמר [9]אשריכם ישראל בזמן שעושין רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולטת בהם ובזמן שאין עושין רצונו של [10]מקום מוסרן ביד אומה שפלה ונקדימון בן גוריון לא עבד צדקה

61. b. Bkhoroth 8b:

מילחא [1]כי סריא במאי מלחי [2]לה אמר להו [3]בסילתא [3]דכודנתא [1]ומי איכא [4]סילתא [5]לכודנתא ומילחא מי [6]סרי

---

57 nach Schlatter, Das neu gefundene hebr. Stück des Sirach, 1897 — [1] am Rande לורא (4. M. 11, 20). 58 [1] M ÷ היה. 59 [1] M + בו — [2] M לבן — [3] M שבראש — [4] M שבעיני — [5] M אדי — [6] M + ידים — [7] M ושער — [8] M + ודעה ובינה והשכל — [9] M שפתי — [10] vac. M — [11] vac. M. 60 [1] M רגלי — [2] vac. M — [3] M ביתי — [4] M מבינא — [5] vac. M — [6] M אלף אלפי אלפים — [7] M של בית — [8] M ÷ בית — [9] M אשריהם — [10] M ÷ הקב״ה. 61 [1] vac. M — [2] M ליך — [3] M בשילית דבונדתא, + אמרי ליה — [4] M שילא — [5] M לבונדתא, [6] M בריא — א״ לדי

Licht (62 – 68).

62. Jesaia 60, 1 – 3:

קומי אורי כי בא אורך וכבוד יהוה עליך זרח [2]כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאמים ועליך יזרח יהוה וכבודו עליך יראה [3]והלכו גוים לאורך ומלכים לנגה זרחך

63. Šir hašširim rabba zu Hohesl. 1, 3:

לריח שמניך טובים שמן תורק שמך מה השמן הזה מביא אורה לעולם כך ישראל אורה לעולם [1]שנאמר והלכו גוים [2]לאורך

64. Ebenda zu I, 3; 3:

אמר רבי ברכיה אמרו ישראל לפני הקדוש ברוך הוא [1]רבון של עולמים מפני שאתה מביא אורה לעולם שמך מתגדל בעולם ומה היא האורה גאולה שבשעה שאת מביא לנו אורה הרבה גרים באים ומתגיירים וניספים עלינו כגון יתרו ורחב יתרו שמע ואתא רחב שמעה ואתייא

65. Genesis rabba Par. 3, 8 zu 1. M. 1, 5 (ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה):

ח אמר רבי ינאי מתחלת ברייתו של עולם צפה הקדוש ברוך הוא מעשיהן של צדיקים ומעשיהם של רשעים · והארץ היתה תהו אלו מעשיהם של רשעים ויאמר אלהים יהי אור אלו מעשיהן של צדיקים ויבדל אלהים בין האור ובין החשך בין מעשיהן של צדיקים למעשיהן של רשעים ויקרא אלהים לאור יום אלו מעשיהן של צדיקים ולחשך קרא לילה אלו מעשיהן של רשעים ויהי ערב אלו מעשיהן של רשעים ויהי בקר אלו מעשיהן של צדיקים יום אחד שנתן להם הקדוש ברוך הוא יום אחד ואיזה זה יום הכפורים

66. b. Berakhoth 32b:

תנו רבנן ארבעה צריכין חזוק [1]ואלו הן תורה ומעשים טובים תפלה ודרך ארץ תורה ומעשים טובים מנין [2]שנאמר רק חזק ואמץ מאד לשמור [3]לעשות ככל התורה חזק בתורה ואמץ במעשים טובים תפלה מנין [4]שנאמר קוה אל ה׳ חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה׳ דרך ארץ מנין [5]שנאמר חזק ונתחזק בעד עמנו וגו׳

67. Numeri rabba Par. 15 zu 4. M. 8,2 (בהעלתך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות):

ה זה שאמר [1]הכתוב כי אתה תאיר נרי אמרו ישראל לפני הקדוש ברוך הוא [2]רבון של עולם לנו אתה אומר שנאיר לפניך אתה הוא אורו של עולם והאורה דרה אצלך [3]דכתיב ונהורא עמיה שרא ואתה אומר אל מול פני המנורה הוי כי אתה תאיר נרי אמר להם הקדוש ברוך הוא לא שאני צריך לכם אלא שתאירו לי כדרך שהארתי לכם למה לעלות אתכם בפני האומות שיהיו אומרים ראו היאך ישראל מאירין למי שהוא מאיר לכל העולם

68. b. Berakhoth 28b:

תנו רבנן כשחלה רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו אמרו לו רבינו למדנו אורחות חיים [1]ונזכה בהן לחיי העולם הבא אמר להם הזהרו בכבוד [2]חבריכם ומנעו בניכם מן ההגיון [3]והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים [4]ובשביל כך תזכו לחיי העולם הבא [5]וכשחלה רבי יו

---

63 [1] Jes. 60, 3 — [2] Ed Ven. אורך. 64 [1] Ed. Ven. רבונו של עולם.
66 [1] Ed. Ven. אלו; M vac. א״ה — [2] Jos. 1, 7 — [3] Ed. Ven. לעשות [4] Ps. 27, 14 — [5] 2. Sam. 10, 12. 67 [1] Ps. 18, 29 [2] Ed Ven. רבונו [3] Dan 2, 22. 68 [1] M שבשביל כך כדי שנזכה — [2] Ed. Ven. חביריכם — [3] M vac. bis חכמים. [4] M א״ל רבינו ברכנו א״ל יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא [illegible] — [5] M אתם יודעים כי אל עד כאן [illegible] לא אל [illegible]

בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו כיון שראה אותם התחיל [6]לבכות אמרו לו תלמידיו
[7]נר ישראל עמוד [8]הימיני פטיש החזק מפני מה אתה בוכה אמר להם [9]אילו
לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי שהיום כאן ומחר בקבר שאם כועס עלי
אין כעסו כעס עולם ואם אוסרני אין איסורו איסור עולם ואם ממיתני אין
מיתתו מיתת עולם [10]ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון אף על פי כן
הייתי [11]בוכה ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך
הוא [12]שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים שאם כועס עלי כעסו כעס עולם
ואם אוסרני איסורו איסור עולם ואם ממיתני מיתתו מיתת עולם [13]ואיני יכול
לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת
[14]של גן עדן ואחת [15]של גיהנם ואיני יודע [16]באיזו מוליכים אותי ולא אבכה
אמרו [17]לו רבינו ברכנו אמר להם [18]יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא
בשר ודם אמרו לו תלמידיו עד כאן אמר להם ולואי [19]תדעו כשאדם עובר
עבירה [20]אומר שלא יראני אדם בשעת פטירתו אמר להם פנו כלים מפני
הטומאה והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה [21]שבא

III.

Einleitung zur Gesetzesauslegung.

69. Nᵉdarim IX, 1:

עד שפותחין לו בכבוד אביו ואמו יפתחו לו בכבוד המקום

70. b. Mᵉnachoth 29b:

אמר רב יהודה אמר רב בשעה שעלה משה למרום מצאו להקדוש ברוך הוא
[1]שיושב וקושר כתרים לאותיות אמר לפניו רבונו של עולם מי מעכב על ידך
אמר לו אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו
[2]שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות אמר לפניו רבונו של
עולם הראהו לי אמר לו חזור לאחוריך [3]הלך וישב בסוף שמנה [4]שורות ולא
היה יודע מה הן אומרים תשש [5]כחו כיון שהגיע לדבר אחד אמרו לו תלמידיו
רבי [6]מנין לך אמר להן הלכה למשה מסיני [7]נתיישבה דעתו חזר ובא לפני
הקדוש ברוך הוא אמר לפניו רבונו של עולם יש לך אדם כזה ואתה נותן
תורה על ידי אמר לו שתוק כך [8]עלה במחשבה לפני אמר לפניו רבונו של
עולם הראיתני תורתו הראני שכרו אמר לו חזור [9]לאחוריך חזר לאחוריו [10]ראה
ששוקלין בשרו במקולין אמר לפניו רבונו של עולם זו תורה וזו שכרה אמר לו
שתוק כך [11]עלה במחשבה לפני

71. b. Mᵉnachoth 29b Forts.:

אמר רבא שבעה אותיות צריכות שלשה זיונין ואלו [1]הן שעטנ״ז ג״ץ

---

68 [6] M והיה בוכה — [7] M + רבינו — [8] Ed. Ven. הימני — [9] Ed. Ven. אלו; M אלמלא היו מוליכין אותי לפני מלך ב״ו — [10] M ויכול אני לשחדו — [11] M מתוירא ממנו — [12] vac. M — [13] M ואין אני יכול לשחדו במ׳ ולפי׳ בדבי׳ — [14] M לגן — [15] לגיה׳ — [16] Ed. Ven. באיזה מהן מוליכין; vac. M מהן — [17] M + תלמידיו — [18] bis שההא vac. M — [19] M דעי שאדם — [20] M בסתר ואמר לא יראני האדם ואע״פ שיודע שהכל גלוי לפניו אינו מתי׳ ואינו מונע מלעשות בשעת — [21] vac. M.
70 [1] M שהיה יושב — [2] M ועתיד — [3] M + חזר לאחוריו ו — [4] M + עשרה — [5] M + של משה — [6] M כנא לך הא אמר — [7] M + כיון ששמע משה כך — [8] M עלתה — [9] vac. Ed. Ven. — [10] M וראה שהיו שוקי׳ — [11] M עלה לפני במח׳.

vultum eius in omni tempore et facite veritatem et iustitiam in conspectu eius.

92. ʾAbhoth II, 2:

כל העמלים עם הצבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים שזכות אבותם מס
יצדקתם עומדת לעד

93. ʾAbhoth VI, 1:

ומלבשתו ענוה ויראה ומכשרתו להיות צדיק וחסיד ישר ונאמן ומרחקתו מן הח
ומקרבתו לידי זכות

94. ʾAbhoth VI, 8:

רבי שמעון בן מנסיא אומר משום רבי שמעון בן יוחי הנוי והכח והעשר והכ
והחכמה והזקנה והשיבה והבנים נאה לצדיקים ונאה לעולם [1]שנאמר עט
תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא

95. ʾAbhoth VI, 9a:

רבי שמעון בן מנסיא אומר אלו שבע מדות שמנו חכמים לצדיקים

96. ʿAbhoth I, 1:

העמידו תלמידים הרבה

97. ʾAbhoth I, 15:

שמי אומר אמור מעט ועשה הרבה

98. ʾAbhoth II, 7 (Hillel):

מרבה תורה מרבה חיים מרבה חכמה מרבה ישיבה מרבה צדקה מרבה של

99. ʿAbhoth II, 8 (רבן יוחנן בן זכי):

אם [1]עשית תורה הרבה אל [2]תחזק טובה לעצמך כי לכך נוצרת

100. ʾAbhoth III, 9:

רבי [1]חנינה בן דוסא אומר כל שמעשיו מרבין מחכמתו חכמתו מתקימת ו
שחכמתו מרבה ממעשיו אין חכמתו מתקימת

101. ʾAbhoth III, 17:

רבי אלעזר בן עזריה אומר כל שחכמתו מרבה ממעשיו למה היא דומה

IV.

Die Antithesen.

1. Das Töten.

102. Mᵉkhiltʾa Par. Jethro, 8. Abschnitt, zu 2. M. 20, 13 (ed. Fr. 70a):

לא תרצח למה נאמר לפי [1]שנאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך ע
שמענו אזהרה לא שמענו תלמוד לומר לא תרצח

103. Mᵉkhiltʾa, Mišpaṭim, 4. Abschnitt, zu 2. M. 21, 12 (ed. Fr. S. 79b):

מכה איש ומת מות יומת למה נאמר לפי [1]שנאמר ואיש כי יכה כל נפש א
מות יומת שומעני אפילו סטרו כטירה תלמוד לומר מכה איש ומת ש
שאינו חייב עד שיוצא כל נפשו

104. Ebenda:

מכה איש אין לי אלא שהכה את איש הכה את האשה ואת הקטן מנין ת

92 von Rabban Gamliʾel, dem Sohn des R. Jᵉhuda hannaſʾi. 94 [1] Prov. 16, 31. [1] עשה תורה Joſ. 22, 5; Neh. 9, 34 — [2] KRHNLYM תחזיק. 100 [1] KNJʾL, חנ RY; חנניה CAHJ[2]. 102 [1] 1. M. 9, 6. 103 [1] 3. M. 24, 17.

במקום ברא ברתא לא תירות אמרה ליה נהור נהוריך כשרגא אמר [14]ליה רבן גמליאל אתא חמרא ובטש לשרגא

81. **Chullin XII, 5:**

לא יטול אדם אם [1]על [1]בנים אפילו [2]לטהר את המצורע ומה אם מצוה קלה שהיא [3]כאסר אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים קל וחומר על מצות חמורות שבתורה

82. **Jom'a VIII, 8:**

חטאת ואשם ודאי מכפרין מיתה ויום הכפורים מכפרין עם התשובה התשובה מכפרת על עברות קלות על עשה ועל לא תעשה ועל החמורות היא תולה עד שיבא יום הכפורים ויכפר

83. **Šᵉbhuʿoth I, 6:**

ועל זדון [1]טמאת מקדש וקדשיו שעיר הנעשה בפנים ויום הכפורים מכפרין על [2]שאר עברות שבתורה הקלות והחמורות הזדונות והשגגות הודע ולא הודע עשה ולא תעשה כריתות ומיתות בית דין שעיר המשתלח מכפר

84. **'Abhoth II, 1:**

רבי אומר הוי זהיר במצוה קלה [1]כחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות

85. **'Abhoth IV, 2:**

בן עזי אומר הוי רץ למצוה [1]קלה [2]וברח מן העבירה שמצוה גוררת מצוה ועברה גוררת עברה ששכר מצוה מצוה ושכר עברה עברה

86. **Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. II:**

הרחק מן המביא לידי עבירה הוי נרתע מחטא הקל שמא יביאך לידי חמור הוי רץ למצוה קלה שהיא תביאך לחמורה

87. **'Abhoth III, 8:**

רבי דוסתי [1]בן רבי ינאי אומר [2]משם רבי מאיר כל [3]השוכח דבר אחד ממשנתו [4]מעלין עליו כאלו מתחיב בנפשו

88. **Makkoth III, 15:**

[1]אמר רבי [2]חנניא בן גמליאל מה אם העובר עבירה אחת [3]ניטל [3]נפשו [4]עליה העושה מצוה אחת על אחת כמה וכמה שתנתן לו נפשו

89. **Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. VIII:**

כל [1]המולל [2]בדבר אחד מן התורה חייב [3]כרת [4]שנאמר כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת וגו'

90. **Psalmen Salomos 1, 2:**

ἐπακούσεταί μου, ὅτι ἐπλήσθην δικαιοσύνης. — 14, 2: τοῖς πορευομένοις ἐν δικαιοσύνῃ προσταγμάτων αὐτοῦ. — 17, 19 (21): ὅτι οὐκ ἦν ἐν αὐτοῖς ποιῶν δικαιοσύνην καὶ κρίμα. — 17, 37 (42): ὁ θεὸς κατηργάσατο αὐτὸν . . . σοφὸν ἐν βουλῇ συνέσεως μετὰ ἰσχύος καὶ δικαιοσύνης.

91. **Jubiläen 20, 9:**

Servite autem Deo excelso et adorate eum adorando et sustinendo

---

80 [14] vac. M. 81 [1] vac. M — [2] M + בה — [3] M כאיסור. 83 [1] M טימאי — [2] vac. M. 84 [1] CKR; HNMY כבחמירה; AJL כמציה חמירה. 85 [1] N add. בחמירה — [2] J¹L וברח. 86 [1] nach V. 87 [1] J² ברבי — [2] CKR, sonst משום — [3] CY תלמיד חכם שהוא יושב ושונה וישכח — [4] NMY מעלה עליו הכתוב 88 [1] Strack: אמר — [2] Str. חנניה — [3] Str. נפשי נטלת — [4] M עליי. 89 [1] Rv המבטל — [2] V את — [3] C מיתה — [4] 4. M. 15, 31. 91 Lat. Text nach Anecd. Oxon., Sem. Ser. 8 Oxf. 1895 (Charles). Vgl. auch 20, 2.

107. b. Babh'a qamm'a 50b (vgl. Tos. Babh'a qamm'a II, gegen Ende, Zuckerm. S. 349):

תנו רבנן לא יסקל אדם מרשותו לרשות הרבים [1]מעשה באדם אחד שהיה מסקל
מרשותו לרשות הרבים ומצאו חסיד אחד אמר לו ריקה מפני מה אתה מסקל
מרשות שאינה שלך לרשות שלך [2]ליגלג עליו לימים נצרך [3]למכור שדהו והיה
מהלך באותו רשות הרבים ונכשל באותן אבנים אמר יפה אמר לי אותו חסיד
מפני מה אתה מסקל מרשות שאינה שלך לרשות שלך

108. b. Babh'a bathr'a 75a:

[1]ושעריך לאבני אקדח כי הא דיתיב רבי יוחנן וקא דריש עתיד הקדוש ברוך הוא
להביא אבנים טובות ומרגליות שהם שלשים [2]על [2]שלשים וחוקק בהן [1]עשר
על עשרים ומעמידן בשערי ירושלים לגלג עליו אותו תלמיד השתא כביעתא
[4]דציצלא לא משכחינן כולי האי משכחינן לימים הפליגה ספינתו בים חזא
מלאכי [5]השרת [6]דיתבי וקא מינסרי אבנים טובות ומרגליות [7]שהם ל' על ל'
וחקוק בהן י' ברום כ' אמר להו הני למאן אמרו ליה שעתיד הקדוש ברוך
הוא להעמידן בשערי ירושלים אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר לו דרוש רבי לך
נאה לדרוש כאשר אמרת כן ראיתי אמר לו [8]ריקא אלמלא לא ראית לא
האמנת מלגלג על דברי חכמים אתה נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות

109. Mᵉkhilt'a, Par. Jethro, 5. Abschn., zu 2. M. 20, 2 (ed. Fr. S. 67a):

אמר רבי שמעון בן אלעזר אם בשבע מצוה שנצטוו בני נח שקבלו עליהם אין
יכולין לעמוד בהן קל וחומר למצות שבתורה משל למלך שמנה לו שני
אפטרופין אחד ממונה על אוצר של תבן ואחד ממונה על אוצר של כסף ושל
זהב זה שהיה ממונה על התבן נחשד והיה מתרעם על שלא מנו אותו על
אוצר של כסף ושל זהב וזה שהיה ממונה על הכסף ועל הזהב אמר לו ריקה
בתבן כפרת בכסף וזהב על אחת כמה וכמה והלא דברים קל וחומר ומה בני
נח בשבע מצות בלבד לא יכלו לעמוד בהם בשש מאות ושלש עשרה מצות
על אחת כמה וכמה

110. b. Bᵉrakhoth 32b/33a:

תנו רבנן מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא [1]שר אחד ונתן לו שלום
ולא החזיר לו [2]שלום המתין לו עד שסיים תפלתו לאחר שסיים תפלתו אמר
ליה ריקא [3]והלא כתיב בתורתכם רק [4]השמר לך ושמור נפשך [5]וכתיב ונשמרתם
מאד לנפשותיכם כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום אם הייתי חותך
[6]ראשך בסייף מי [7]היה תובע את דמך [8]מידי אמר ליה [9]המתן לי עד שאפייסך
בדברים אמר ליה אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך
שלום היית (33a) מחזיר לו אמר ליה לאו ואם היית מחזיר לו מה היו עושים
לך אמר ליה היו חותכים את ראשי בסייף אמר ליה והלא דברים קל וחומר
ומה [10]אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם שהיום כאן ומחר בקבר כך [11]אני
שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא [12]שהוא חי וקיים
[13]לעד ולעולמי עולמים על אחת כמה וכמה מיד נתפייס אותו [14]השר ונפטר
אותו חסיד [15]לביתו לשלום

---

107 [1] M + ו — [2] Ed. Ven. לגלג — [3] M אותו אדם ומכר את. 108 [1] M + באי; Jes. 54, 12 — [2] vac. Ed. Ven. — [3] M ברום ע' — [4] M רצלצלי — [5] Ed. Ven. שרת — [6] M דקמנסרי — [7] Ed. Ven. vac. שהם bis ברום כ' — [8] M רשע. 110 [1] Ed. Ven. הגמון — [2] vac. M — [3] M לא כתיב בתורה — [4] 5. M. 4, 9 — [5] 5. M. 4, 15; M מפני מה נתתי לך שלום ולא החזרת לי אם — [6] M + את — [7] vac. M — [8] M vac. — [9] M + מרי — [10] M אם היית — [11] M + היו עושין לך — [12] vac. M — [13] M לעולם — [14] Ed. Ven. הגמון — [15] M + והלך לו.

111. b. Giṭṭin 58a:

אמר ריש לקיש מעשה באשה אחת וצפנת בת פניאל שמה צפנת שהכל צופין ביפיה בת פניאל [1]בתו של כהן גדול ששימש לפני ולפנים שנתעלל בה שבאי כל הלילה למחר הלבישה שבעה חלוקים והוציאה למוכרה [2]בא אדם אחד שהיה מכוער ביותר אמר לו הראני את יופיה אמר לו [3]ריקא אם אתה רוצה ליקח קח שאין כיופיה בכל העולם כולו אמר לו אף על פי כן הפשיטה ששה חלוקים ושביעי [4]קרעתה ונתפלשה באפר אמרה לפניו רבונו של עולם אם עלינו לא חסת על קדושת שמך [5]הגבור למה לא תחוס ועליה קונן [6]ירמיהו בת עמי חגרי שק והתפלשי באפר אבל יחיד עשי לך מספד תמרורים כי פתאום יבא השודד עלינו עליך לא נאמר אלא עלינו כביכול עלי ועליך בא שודד

112. Bᵉrešith rabba Par. 31, zu 1. M. 6, 13:

ג ויאמר אלהים שנאו בשער מוכיח ודובר תמים יתעבו דהוה אמר להון ריקים אתם מניחין מי שקולו שובר ארזים ומשתחוים לעץ יבש ולפי שהיו שטופים בגזל נימוחו מן העולם [1]שנאמר ויאמר אלהים לנח קץ כל בשר בא וגו׳

113. ʿEdujjoth V, 6:

עקביא בן מהללאל העיד ארבעה דברים אמרו לו [1]עקביא חזור בך בארבעה דברים שהיית אומר ונעשך אב בית דין [2]לישראל אמר להן מוטב לי להקרא שוטה כל ימי ולא [3]לעשות שעה אחת רשע לפני [4]המקום שלא יהיו אומרים בשביל שררה חזר בו

114. jer. Tᵉrumoth I, 40b:

סימני שוטה היוצא בלילה והלן בבית הקברות והמקרע את כסותו והמאבד מה שנותנין לו

115. Jesaia 32, 5ff.:

[5]לא יקרא עוד לנבל נדיב ולכילי לא יאמר שוע [6]כי נבל נבלה ידבר ולבו יעשה און לעשות חנף ולדבר אל יהוה תועה להריק נפש רעב ומשקה צמא יחסיר

116. b. Qiddušin 28a:

דתניא הקורא לחבירו עבד יהא בנידוי ממזר סופג את הארבעים רשע יורד עמו לחייו

117. b. Jomʾa 75a:

תניא אמר רבי יוסי בוא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם מדת בשר ודם [1]מקניט את חבירו יורד עמו [2]לחייו אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן קלל את הנחש עולה לגג מזונותיו עמו יורד למטה מזונותיו עמו

118. b. Babhʾa mᵉṣiʿʾa 71a:

תניא אמר רבי יוסי בא וראה [1]סמיות עיניהם של מלוי [2]בריבית אדם קורא לחבירו רשע יורד עמו לחייו והם מביאין עדים ולבלר וקולמוס ודיו וכותבין וחותמין [3]זה כפר באלהי [4]ישראל

119. Babhʾa mᵉṣiʿʾa IV, 10 (58b):

מתניתא כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח [1]אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך

---

111 [1] M בת כהן — [2] M + בשוק — [3] Ed. Ven. ריקה — [4] Ed. Ven. קרעתו — [5] M הגדול לא חסת — [6] Jer. 6, 26. 112 [1] 1. M. 6, 13. 113 [1] M חזור בך מארבי — [2] M בישי — [3] M ליעשי — [4] vac. M. 117 [1] M + אדם — [2] M לחייו מדת הקדי [עד]. 118 [1] M כמה סמויות — [2] M ריביות — [3] Ed. Ven. פלוני זה M vac. זה — [4] M + הא למדת שמלוי רבויות כופרין. 119 [1] M vac. אם.

הראשונים אם [2]הוא בן גרים לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך [3]שנאמר וגר לא תונה ולא תלחצנו׃ גמרא ׳ תנו רבנן [4]לא תונו איש את עמיתו באונאת דברים הכתוב מדבר אתה אומר באונאת דברים או אינו אלא באונאת ממון כשהוא אומר [5]וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך הרי אונאת ממון אמור הא מה אני מקיים לא תונו איש את עמיתו באונאת דברים הא כיצד אם היה [6]בעל תשובה אל יאמר לו זכור מעשיך הראשונים אם היה בן גרים אל יאמר לו זכור מעשה אבותיך אם היה גר ובא ללמוד תורה אל יאמר לו פה שאכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים [7]בא ללמוד תורה שנאמרה מפי הגבורה אם היו יסורין באין עליו [8]אם היו חלאים באין עליו או שהיה מקבר את בניו אל יאמר לו כדרך שאמרו לו חביריו לאיוב [9]הלא יראתך כסלתך תקותך [10]ותום דרכיך זכר נא מי הוא נקי אבד אם היו חמרים מבקשין תבואה [11]ממנו לא יאמר להם לכו אצל פלוני [12]שהוא מוכר תבואה ויודע בו שלא מכר [13]מעולם רבי יהודה אומר אף לא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים שהרי הדבר מסור ללב וכל דבר המסור ללב נאמר בו [14]ויראת מאלהיך אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי גדול אונאת דברים [15]מאונאת ממון שזה נאמר בו ויראת מאלהיך וזה לא נאמר בו ויראת מאלהיך ורבי אלעזר [16]אמר זה בגופו וזה בממונו רבי שמואל בר נחמני אמר זה ניתן להישבון וזה לא ניתן להישבון תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך [17]דמים אמר [18]לו שפיר קא אמרת דחזינא ליה דאזיל סומקא ואתי חיוורא אמר ליה אביי לרב דימי במערבא במאי זהירי אמר ליה באחוורי אפי דאמר רבי חנינא הכל יורדין [19]לגיהנם [20]חוץ משלשה [21]הכל סלקא דעתך אלא אימא כל היורדין לגיהנם עולים חוץ משלשה שיורדין ואין עולין [22]ואלו הן הבא על אשת איש והמלבין פני חבירו ברבים והמכנה שם רע לחבירו [23]מכנה היינו מלבין אף על גב דדש ביה בשמיה אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן (59a) נוח לו לאדם [24]שיבא על ספק אשת איש ואל ילבין פני חבירו ברבים מנא לן מדדרש רבא [25]דדריש רבא מאי דכתיב [26]ובצלעי שמחו ונאספו קרעו ולא דמו אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך [27]שאם היו מקרעים בשרי לא היה דמי שותת לארץ ולא עוד אלא [28]אפילו בשעה שעוסקין בנגעים ואהלות אומרים לי דוד הבא על אשת איש מיתתו במה ואני אומר להם [29]מיתתו בחנק [30]ויש לו חלק לעולם הבא אבל המלבין [31]פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא ואמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב ואמרי לה אמר רב [32]חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא ואמרי לה אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים מנא לן מתמר [33]דכתיב היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה אמר רב [34]חיננא בריה דרב אידי מאי [35]דכתיב לא תונו איש את עמיתו עם שאתך בתורה ובמצות אל [36]תוניהו

---

119 [2] M היה — [3] 2. M. 22, 20 — [4] 3. M. 25, 17 — [5] 3. M. 25, 14 — [6] M בן — [7] M יבא ללמוד תורה שיצתה מפי השכינה — [8] M או חליין — [9] Hiob 4, 6. 7. — [10] Ed. Ven. ותם — [11] vac. M — [12] M vac. שה״מ תבואה — [13] M + תבואה — [14] 3. M. 25, 17 — [15] M + יותר — [16] Ed. Ven. אומר — [17] M את דמו — [18] Ed. Ven. ליה — [19] M לנהיני — [20] M vorher + ועולין — [21] M vorher + שיורדין ואין עולין — dann: vac. M אימא, לגיהנם — [22] M vac. וא״ה — [23] M + היינו — [24] M שיבעול — [25] Ed Ven. דדריש — [26] Ps. 35, 15 — [27] M שאלו מקרי את בשי — [28] vac. M — [29] M + הבא על א״א — [30] M ובא לעה״ב וכל המלבין פני — [31] Ed. Ven. + את — [32] M אמר רב זומי — [33] 1. M. 38, 25 — [34] Ed. Ven. חננא, M חמא בר אידי, a. L. חנינא — [35] 3. M. 25, 17 — [36] Ed. Ven. תונהו.

111. b. Giṭṭin 58a:

אמר ריש לקיש מעשה באשה אחת וצפנת בת פניאל שמה צפנת שהכל ציפין ביופיה בת פניאל [1]בתו של כהן גדול ששימש לפני ולפנים שנתעלל בה שבאי כל הלילה למחר הלבישה שבעה חלוקים והוציאה למוכרה [2]בא אדם אחד שהיה מכוער ביותר אמר לו הראני את יופיה אמר לו [3]ריקא אם אתה רוצה ליקח קח שאין כיופיה בכל העולם כולו אמר לו אף על פי כן הפשיטה ששה חלוקים ושביעי [4]קרעתה ונתפלשה באפר אמרה לפניו רבונו של עולם אם עלינו לא חסת על קדושת שמך [5]הגבור למה לא תחוס ועליה קונן [6]ירמיהו בת עמי חגרי שק והתפלשי באפר אבל יחיד עשי לך מספד תמרורים כי פתאום יבא השודד עלינו עליך לא נאמר אלא עלינו כביכול עלי ועליך בא שודד

112. Bᵉrešith rabba Par. 31, zu 1. M. 6, 13:

נ ויאמר אלהים שנאו בשער מוכיח ודובר תמים יתעבו דהוה אמר להון ריקים אתם מניחין מי שקולו שובר ארזים ומשתחוים לעץ יבש ולפי שהיו שטופים בגזל נימוחו מן העולם [1]שנאמר ויאמר אלהים לנח קץ כל בשר בא וגו'

113. ʿEdujjoth V, 6:

עקביא בן מהללאל העיד ארבעה דברים אמרו לו [1]עקביא חוור בך בארבעה דברים שהיית אומר ונעשך אב בית דין [2]לישראל אמר להן מוטב לי להקרא שוטה כל ימי ולא [3]לעשות שעה אחת רשע לפני [4]המקום שלא יהיו אומרים בשביל שררה חזר בו

114. jer. Tᵉrumoth I, 40b:

סימני שוטה היוצא בלילה והלן בבית הקברות והמקרע את כסותו והמאבד מה שנותנין לו

115. Jesaia 32, 5ff.:

[5]לא יקרא עוד לנבל נדיב ולכילי לא יאמר שוע [6]כי נבל נבלה ידבר ולבו יעשה און לעשות חנף ולדבר אל יהוה תועה להריק נפש רעב ומשקה צמא יחסיר

116. b. Qiddušin 28a:

דתניא הקורא לחבירו עבד יהא בנידוי ממזר סופג את הארבעים רשע יורד עמו לחייו

117. b. Jomʾa 75a:

תניא אמר רבי יוסי בוא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם מדת בשר ודם [1]מקניט את חבירו יורד עמו [2]לחייו אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן קלל את הנחש עולה לגג מזונותיו עמו יורד למטה מזונותיו עמו

118. b. Babhʾa mᵉṣiʿʾa 71a:

תניא אמר רבי יוסי בא וראה [1]סמיות עיניהם של מלוי [2]בריבית אדם קורא לחבירו רשע יורד עמו לחייו והם מביאין עדים ולבלר וקולמוס ודיו וכותבין וחותמין [3]זה כפר באלהי [4]ישראל

119. Babhʾa mᵉṣiʿʾa IV, 10 (58b):

מתניתא כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח [1]אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך

---

111 [1] M בת כהן — [2] M + בשוק — [3] Ed. Ven. ריקה — [4] Ed. Ven. קרעתו — [5] M הגדול לא חסת — [6] Jer. 6, 26. 112 [1] 1. M. 6, 13. 113 [1] M חוור בך מארבי — [2] M בישי — [3] M ליעשי — [4] vac. M. 117 [1] M + אדם — [2] M לחיין מדת הקד' [עד]. 118 [1] M בכמה סמויות — [2] M ריביות — [3] Ed. Ven. פלוני זה M vac. זה — [4] M + הא למדת שמלוי רביות כופרין. 119 [1] M vac. אם.

לולי פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך ואם אראך וגו׳ [6]וכתיב ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו [7]יד ה׳ וגו׳ אמר רבי מני בר פטיש [8]כל שכועס אפילו פוסקין עליו גדולה מן השמים מורידין [9]אותו מנין מאליאב [10]שנאמר ויחר אף אליאב בדוד ויאמר למה זה ירדת ועל מי נטשת מעט הצאן ההנה במדבר אני ידעתי את זדונך ואת רוע לבבך כי למען ראות המלחמה ירדת [11]וכי אזל שמואל לממשחינהו בכולהו [12]כתיב לא בזה בחר ה׳ ובאליאב [13]כתיב ויאמר ה׳ אל שמואל אל תבט אל מראהו ואל גובה קומתו כי מאסתיהו [14]מכלל דהוה רחים ליה עד האידנא

125. b. Šabbath 31a, Forts. von Nr. 121:

תנו רבנן מעשה [1]בעובד כוכבים אחד שבא לפני שמאי אמר לו כמה תורות יש לכם אמר לו שתים [2]תורה שבכתב ותורה שבעל פה אמר לו שבכתב אני מאמינך ושבעל פה איני מאמינך גיירני על מנת שתלמדני תורה שבכתב גער בו והוציאו בנזיפה בא לפני הלל גייריה יומא קמא [3]אמר ליה א״ב גיד למחר אפיך ליה אמר ליה והא אתמול לא אמרת לי הכי אמר ליה לאו עלי דידי קא סמכת דעל פה נמי סמוך עלי שוב מעשה [4]בעובד כוכבים אחד שבא לפני שמאי אמר ליה גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת דחפו באמת הבנין שבידו בא לפני הלל [5]גייריה אמר ליה דעלך סני לחברך לא תעביד [6]זו היא כל התורה ואידך פירושה הוא זיל [7]גמור שוב מעשה [4]בעובד כוכבים אחד שהיה עובר אחורי בית [8]הכנסת ושמע קול סופר [9]שהיה אומר [10]ואלה הבגדים אשר יעשו [11]חושן ואפוד אמר הללו למי אמר ליה לכהן הגדול אמר אותו [4]עובד כוכבים בעמצו אלך ואתגייר [12]בשביל שישימוני כהן גדול בא לפני שמאי אמר ליה גיירני על מנת שתשימני כהן גדול דחפו באמת הבנין שבידו בא לפני הלל [13]גייריה אמר ליה כלום מעמידין [14]מלך אלא מי שיודע טכסיסי מלכות [15]לך למוד טכסיסי מלכות הלך וקרא כיון שהגיע [16]והזר הקרב יומת אמר ליה מקרא זה על מי נאמר אמר ליה אפילו על דוד מלך ישראל נשא אותו גר קל וחומר בעצמו ומה ישראל שנקראו בנים למקום ומתוך [17]אהבה שאהבם קרא להם [18]בני בכורי ישראל כתיב עליהן [16]והזר הקרב יומת גר הקל שבא במקלו ובתרמילו על אחת כמה וכמה בא לפני שמאי אמר ליה כלום ראוי אני [19]להיות כהן גדול והלא כתיב בתורה והזר הקרב יומת בא לפני הלל אמר ליה ענותן הלל ינוחו לך ברכות על ראשך שהקרבתני תחת כנפי השיכנה לימים נזדווגו שלשתן למקום אחד אמרו קפדנותו של שמאי בקשה לטורדנו מן העולם ענוותנותו של הלל קירבנו תחת כנפי השכינה

126. b. Šabbath 33b/34a:

ואמאי קרו ליה ראש המדברים בכל מקום [1]דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון [2]ויתיב יהודה בן גרים גביהו פתח רבי יהודה ואמר כמה נאים מעשיהן של אומה זו תקנו שווקים תקנו גשרים תקנו מרחצאות רבי יוסי שתק נענה

---

124 [6] 2. Kön. 3,15 — [7] Ed. Ven. רוח — [8] [M] + אדם — [9] [M] + ממנה — [10] 1. Sam. 17,28 — [11] [M] ואלו בכולהו כתיב בהו גם בזה ל״ב ה׳ גם בזה ל״ב ה׳ ואלו באליאב כתיב ביה ויאמר — [12] 1. Sam. 16,8 — [13] 1. Sam. 16,7 — [14] [M] השתא מכלל דמעיקרא הוה חזי אשכח. 125 [1] Ed. Ven. גוי — [2] M אחת שבבי ואחת — [3] M א״ב למדיה — [4] Ed. Ven. גוי — [5] vac. M — [6] M היינו כל — [7] M דקמי — [8] Ed. Ven. המדרש — [9] M + אחד — [10] Ed. Ven. אלה; 2. M. 28,4 — [11] M בא לפני הסו׳ א״ל פרשיהו לי פירש לו א״ל הללו — [12] M על מנת — [13] M א״ל גיירני ע״מ שישימי כ׳ — [14] M + לפני — [15] M vac. לך bis מלכות — [16] M 4. M. 1,51 — [17] M אהבתן שחבבן קראן — [18] 2. M. 4,22 — [19] M לכהן והא כתי׳ והזר. 126 [1] Ed. Ven. דיתיב; M והוה יתי׳ — [2] M והוה יתי׳.

120. ʼAbhoth II, 5:

אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד ולא [1]הבישן למד ולא [2]הקפדן מלמד

121. b. Šabbath 30b/31a:

תנו רבנן לעולם יהא אדם ענוותן כהלל ואל יהא קפדן כשמאי מעשה בשני בני אדם (31a) שהמרו זה את זה אמרו כל מי שילך ויקניט את הלל יטול ד׳ מאות זוז אמר אחד [1]מהם אני אקניטנו אותו היום ערב שבת היה [2]והלל חפף את ראשו הלך ועבר על פתח ביתו אמר [3]מי כאן הלל [3]מי כאן הלל נתעטף ויצא לקראתו אמר לו בני מה אתה מבקש אמר ליה שאלה יש לי לשאול אמר ליה שאל בני שאל [4]מפני מה ראשיהן של [5]בבליים סגלגלות [6]אמר ליה בני שאלה גדולה שאלת מפני שאין [7]להן חיות פקחות הלך והמתין שעה אחת חזר [8]ואמר [3]מי כאן הלל [3]מי כאן הלל נתעטף ויצא לקראתו אמר לו בני מה אתה מבקש אמר לו שאלה יש לי לשאול אמר לו שאל בני שאל מפני מה עיניהן של תרמודיין תרוטות אמר לו בני שאלה גדולה שאלת מפני שדרין בין החולות הלך והמתין שעה אחת חזר [9]ואמר [3]מי כאן הלל [3]מי כאן הלל נתעטף ויצא לקראתו אמר לו בני מה אתה מבקש אמר לו שאלה יש לי לשאול אמר לו שאל בני שאל [10]מפני מה רגליהם של [11]אפרקיים רחבות אמר לו בני שאלה גדולה שאלת מפני שדרין [12]בין בצעי המים אמר לו שאלות הרבה יש לי לשאול [13]ומתיירא אני שמא תכעום נתעטף וישב לפניו אמר לו [14]כל שאלות שיש לך לשאול שאל אמר לו אתה הוא הלל שקורין אותך נשיא ישראל אמר לו הן אמר לו אם אתה הוא [15]לא ירבו כמותך בישראל אמר לו [16]בני מפני מה [17]אמר לו מפני שאבדתי על ידך ד׳ מאות זוז אמר לו הוי זהיר ברוחך כדי הוא הלל שתאבד על ידו ד׳ מאות זוז וד׳ מאות זוז והלל לא יקפיד

122. ʼAbhoth II, 10:

רבי אליעזר אומר יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך ואל תהי נוח לכעום [1]ושוב יום אחד לפני מיתתך

123. b. Šabbath 105b:

והתניא רבי שמעון בן אלעזר אומר משום [1]חילפא בר אגרא שאמר משום רבי יוחנן בן נורי [2]המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו יהא בעיניך כעובד [3]עבודת כוכבים שכך [4]אומנתו של יצר הרע היום אומר לו עשה כך [5]ולמחר אומר לו עשה כך עד שאומר לו עבוד [3]עבודת כוכבים והולך ועובד

124. b. Pᵉsachim 66b:

ריש לקיש אמר כל אדם שכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו [1]ממשה [2]דכתיב ויקצוף משה על פקודי החיל וגו׳ [3]וכתיב ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא הבאים למלחמה זאת חוקת התורה אשר צוה ה׳ את משה וגו׳ מכלל דמשה איעלם מיניה אם נביא הוא נבואתו מסתלקת [4]ממנו מאלישע [5]דכתיב

---

120 [1] KRM הבויישן — [2] KR הקופדן. 121 [1] vac. M — [2] M והיה ה׳ חופף את ראי׳ הלך ועמד — [3] M מכאן — [4] M + א״ל — [5] M סגלגל עניים — [6] M vac. א״ל + [10] M — בא + [9] M — בא + [8] M — חיותיהן פוקחות [7] M — שאלת ... אמר + [14] M — אבל מתיירא אנכי שלא תקפיד [13] M — בבצעי [12] M — פרסיים [11] M — בני — [15] M + הלל — [16] vac. M — [17] vac. M א״ל. 122 [1] RAJL שוב. 123 [1] M הקורע בג׳ והמפ׳ מעות בח׳ [והמש׳ כלים בח׳] הרי זה כעובד [2] M — ר׳ חליפא בן — [3] Ed. Ven. עבודה זרה — [4] Ed. Ven. אומנותו — [5] Ed. Ven. עד שאומר; M wie oben. 124 [1] M + רבינו — [2] 4. M. 31, 14 — [3] 4. M. 31, 21 — [4] [M] + מנא לן — [5] 2. Kön. 3, 14.

לולי פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך ואם אראך וגו׳ [6]וכתיב ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו [7]יד ה׳ וגו׳ אמר רבי מני בר פטיש [8]כל שכועס אפילו פוסקין עליו גדולה מן השמים מורידין [9]אותו מנלן מאליאב [10]שנאמר ויחר אף אליאב בדוד ויאמר למה זה ירדת ועל מי נטשת מעט הצאן ההנה במדבר אני ידעתי את זדונך ואת רוע לבבך כי למען ראות המלחמה ירדת [11]וכי אזל שמואל לממשחינהו בכולהו [12]כתיב לא בזה בחר ה׳ ובאליאב [13]כתיב ויאמר ה׳ אל שמואל אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו כי מאסתיהו [14]מכלל דהוה רחים ליה עד האידנא

125. b. Sabbath 31a, Forts. von Nr. 121:

תנו רבנן מעשה [1]בעובד כוכבים אחד שבא לפני שמאי אמר לו כמה תורות יש לכם אמר לו שתים [2]תורה שבכתב ותורה שבעל פה אמר לו שבכתב אני מאמינך ושבעל פה איני מאמינך גיירני על מנת שתלמדני תורה שבכתב גער בו והוציאו בנזיפה בא לפני הלל גייריה יומא קמא [3]אמר ליה א״ב ג״ד למחר אפיך ליה אמר ליה והא אתמול לא אמרת לי הכי אמר ליה לאו עלי דידי קא סמכת דעל פה נמי סמוך עלי שוב מעשה [4]בעובד כוכבים אחד שבא לפני שמאי אמר ליה גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת דחפו באמת הבנין שבידו בא לפני הלל [5]גייריה אמר ליה דעלך סני לחברך לא תעביד [6]זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא זיל [7]גמור שוב מעשה [4]בעובד כוכבים אחד שהיה עובר אחורי בית [8]הכנסת ושמע קול סופר [9]שהיה אומר [10]ואלה הבגדים אשר יעשו [11]חושן ואפוד אמר הללו למי אמר ליה לכהן הגדול אמר אותו [4]עובד כוכבים בעמצו אלך ואתגייר [12]בשביל שישימוני כהן גדול בא לפני שמאי אמר ליה גיירני על מנת שתשימני כהן גדול דחפו באמת הבנין שבידו בא לפני הלל [13]גייריה אמר ליה כלום מעמידין [14]מלך אלא מי שיודע טכסיסי מלכות [15]לך למוד טכסיסי מלכות הלך וקרא כיון שהגיע [16]והזר הקרב יומת אמר ליה מקרא זה על מי נאמר אמר ליה אפילו על דוד מלך ישראל נשא אותו גר קל וחומר בעצמו ומה ישראל שנקראו בנים למקום ומתוך [17]אהבה שאהבם קרא להם [18]בני בכורי ישראל כתיב עליהן [16]והזר הקרב יומת גר הקל שבא במקלו ובתרמילו על אחת כמה וכמה בא לפני שמאי אמר ליה כלום ראוי אני [19]להיות כהן גדול והלא כתיב בתורה והזר הקרב יומת בא לפני הלל אמר ליה ענותן הלל ינוחו לך ברכות על ראשך שהקרבתני תחת כנפי השכינה לימים נזדווגו שלשתן למקום אחד אמרו קפדנותו של שמאי בקשה לטורדנו מן העולם ענוותנותו של הלל קירבנו תחת כנפי השכינה

126. b. Sabbath 33b/34a:

ואמאי קרו ליה ראש המדברים בכל מקום [1]דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון [2]ויתיב יהודה בן גרים גבייהו פתח רבי יהודה ואמר כמה נאים מעשיהן של אומה זו תקנו שווקים תקנו גשרים תקנו מרחצאות רבי יוסי שתק נענה

---

124 [6] 2. Kön. 3,15 — [7] Ed. Ven. רוח — [8] [M] + אדם — [9] [M] + ממנה — [10] 1. Sam. 17,28 — [11] [M] ואלו בכולהו כתיב בהו גם בזה ל״ב ה׳ גם בזה ל״ב ה׳ ואלו באליאב כתיב ביה ויאמר — [12] 1. Sam. 16,8 — [13] 1. Sam. 16,7 — [14] [M] השתא מכלל דמעיקרא הוה חזי אשכח׳. 125 [1] Ed. Ven. נוי — [2] M אחת שבכ׳ ואחת — [3] M למדיה א״ב — [4] Ed. Ven. נוי — [5] vac. M — [6] M היינו כל — [7] M דקמי — [8] Ed. Ven. המדרש — [9] M + אחד — [10] Ed. Ven. אלה; 2. M. 28,4 — [11] M בא לפני הסי׳ א״ל פרשיהו לי פירש לו א״ל הללו — [12] M על מנת — [13] M א״ל גיירני ע״מ שישימני כ״ג — [14] M + לפני — [15] M vac. לך bis מלכות — [16] 4. M. 1,51 — [17] M אהבתן שחבבן קראן — [18] 2. M. 4,22 — [19] M לכהן והא כתי׳ והזר. 126 [1] Ed. Ven. דיתיב; M והוה יתי׳ — [2] M והוה יתי׳.

מצית למיבעי רחמי [44]דתו לא שכיבנא אזילנא [45]ואי לא לא אזילנא היאיל חליף שעתא חליף תיריה אוקמיה שייליה כל ספיקא דהוה ליה ופשטינהו ניהליה היינו דאמר רבי יוחנן דילכון אמרי דילהון היא

129. b. Berakhoth 57b:

חמשה [1]אחד מששים אלו הן אש דבש ושבת ושינה וחלום אש אחד מששים [2]לגיהנם דבש אחד מששים למן שבת אחד מששים [3]לעולם הבא שינה אחד מששים למיתה חלום אחד מששים לנבואה

130. Berešith rabba Par. 10, gegen Ende:

תלמי המלך שאל את הזקנים ברומי בכמה ימים ברא הקדוש ברוך הוא עולמו אמרו לו לששה ימים אמר להם ומאותה שעה גיהנם ניסוקת לרשעים אוי לעולם מדיניו

131. b. Roš haššana 16b/17a:

תניא בית שמאי אומרים ג׳ כתות הן ליום הדין אחת של צדיקים גמורין ואחת של רשעים גמורין ואחת של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי [1]עולם רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר [2]לגיהנם [3]שנאמר ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם בינוניים יירדין לגיהנם (17a) ומצפצפין ויעולין [4]שנאמר והבאתי את השלישית באש וצרפתים כצרוף את הכסף ובחנתים כבחון את הזהב הוא יקרא בשמי ואני אענה אותו ועליהם אמרה [5]חנה ה׳ ממית ומחיה מוריד שאול ויעל

132. b. Babha bathra 79a:

כי אתא רב דימי אמר רבי [1]יונתן כל הפורש [2]עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם [3]שנאמר אדם טועה מדרך השכל בקהל רפאים ינוח

133. Pesachim III, 7, 8:

ז ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת ארוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך [1]ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור [2]ויבער ואם לאו [3]מבטלו בלבו להציל [4]מן [5]הגים [6]ומן הנהר [7]ומן [7]הלסטים [8]ומן הדליקה [8]ומן [9]המפולת יבטל בלבו [10]ולשבות שביתת הרשות [10]יחזור מיד

ח וכן מי שיצא [11]מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש אם [12]עבר [13]צופים שורפו במקומו ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה ועד כמה הן חוזרין רבי מאיר אומר זה וזה [14]בכביצה רבי יהודה אומר זה וזה [15]בכזית וחכמים אומרים [16]קדש [17]בכזית וחמץ [18]בכביצה

134. Joma VIII, 9:

האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה אחטא ויום הכפורים [1]מכפר עברות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר [2]עברות שבין אדם לחברו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו

135. Dereḵ ᵓereṣ zoṭa Kap. II:

[1]הוי [2]חרד ושש לכל המצות

---

128 [44] M + עילואי — [45] M בהדך א״ל לא מצינא השתא הואיל דחליף דעתאי שעתא מאן חליף שייליה. 129 [1] M דברים מעין ששים — [2] M בגיהנם — [3] M מעולם. 131 [1] M העולם הבא רשי׳ — [2] M למיתה — [3] Dan. 12, 2 — [4] Zach. 13, 9 — [5] 1. Sam. 2, 6. 132 [1] M יוחנן — [2] vac. M — [3] Prov. 21, 16. 133 [1] CKN הבית — [2] vac. Strack — [3] Str. יבטל — [4] Str. מיד — [5] Ed. Ven. b. Talm. הגוים — [6] Str. ומיד — [7] vac. Str.; Ed. Ven. — [8] Str. ומיד — [9] KR המפלות — [10] CK וישבות und ויחזור — [11] Str. מירושלם — [12] CKR עיבר — [13] Str. הצפים — [14] Str. בכזית — [15] Str. בכביצה — [16] Str. בשר ק׳ — [17] Str. כזית — [18] Str. כביצה. 134 [1] Str. + אין יום הכפורים מכפר — [2] Str. ושבינו לבין חברו. 135 [1] vac. V — [2] Rv + בכל מצוה.

136. Ebenda Kap. III:

[1]הוי זהיר בקרשים בין בנתינתן ובין באכילתן

137. Ebenda Kap. III:

[1]הוי עלוב ואהוב להשיב ליודעך [2]ושפל רוח בפני כל אדם ולאנשי ביתך יותר [3]מכל ואם תתרעם ותלחם [4]עם [1]ביתך סופך [5]לגיהנם

138. Ebenda Kap. IX:

הוי אוהב את מוכיחך [1]כדי שתוסיף חכמה על חכמתך ושנא את [2]משבחך כדי שלא תתמעט [3]מחכמתך

139. Ebenda:

ויהי ביתך פתוח [1]לרוחה כדי שלא יחסרו מזונותיך והוי זהיר בדלתי ביתך [2]שלא יהיו סגורות בשעה שאתה מיסב באכילה ובשתיה מפני שמביאין [3]אותך[3] לידי עניות והוי שמח ביסורין הבאין עליך מפני שמצילין אותך מדינה של גיהנם והוי זהיר בכבוד אשתך כדי שלא תהיה כעקרה והוי שמח על שולחנך בשעה שהרעבים באים ונהנין [4]ממנו כדי שתאריך ימים בעולם הזה ובעולם הבא והוי שמח [5]במתנה שאתה נותן מתוך ביתך כדי שיכפה ממך [6]אף [7]שנאמר ומתן בסתר יכפה אף

140. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. III:

הוי קטן [1]בעיני [1]נפשך שש בחלקך [2]ונאה במיעוטך ויהי חלקך מבורך לעולם עין טובה ונפש [3]שבעה

2. Jesus und die Ehe.

141. M^{e}khilt'a, Par. Jethro, Abschn. 8 (ed. Fr. S. 70a):

[1]לא תנאף למה נאמר לפי שהוא אומר [2]מות יומת הנואף והנואפת עונש שמענו אזהרה לא שמענו תלמוד לומר לא תנאף

142. Siphr'a zu 3. M. 20, 10 (Par. q^{e}došim):

(3. M. 20, 10) ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת הנאף והנאפת

LXX: ἄνθρωπος ὅς ἂν μοιχεύσηται γυναῖκα ἀνδρός, ἢ ὅς ἂν μοιχεύσηται γυναῖκα τοῦ πλησίον, θανάτῳ θανατούσθωσαν ὁ μοιχεύων καὶ ἡ μοιχευομένη.

[1]ואיש להוציא את הקטן אשר ינאף את אשת איש להוציא את אשת קטן אשר ינאף את אשת רעהו להוציא את אשת אחרין מות יומת בחנק אתה אומר בחנק או אינו אלא באחת מכל מיתות שבתורה אמרת צא וראה כל מיתה הסתומה בתורה אין אתה רשאי למושכה להחמיר עליה אלא להקל עליה דברי רבי יאשיה רבי יונתן אומר לא מפני שהיא קלה אלא מפני שנאמרה סתם וכל מיתה שנאמרה מיתה בידי אדם מה מיתה האמורה בידי שמים מיתה שאין בה רושם אף מיתה האמורה בידי אדם מיתה שאין בה רושם מכאן אמרו מצות הנחנקין היו משקעין אותו בזבל עד ארכובותיו ונותנין סודר

---

136 [1] vgl. 5. M. 26, 14. 137 [1] vgl. Nr. 9 — [2] V st. ושפל bis אדם: עלוב ואהוב לכל אדם — [3] V und Rv + אדם — [4] vac. Rv — [5] von ואם bis לגיהנם vac. V und Cn. 138 [1] bis חכמתך vac. V — [2] Rv המכבדך — [3] vgl. Ab. de R. Nath. C. 29. 139 [1] vgl. Ab. I, 5 — [2] V כדי שלא — [3] a. L. אותן — [4] Rv על שולחנך — [5] Rv בממון — [6] V מלאך המות — [7] Prov. 21, 44. 140 [1] H בעיניך; Cn בעיני עצמך — [2] C והתנאה במעשיך; H ונאה במעשיך — [3] Rv u. Cn חשובה; V חסובה. 141 [1] 2. M. 20, 14 — [2] 3. M. 20, 10. 142 [1] die ganze Stelle vac. Ed. Ven.

ית למיבעי רחמי [44]דהו לא שכיבנא אוילנא [45]ואי לא לא אוילנא הואיל
ליף שעתא חליף תיריה אוקמיה שייליה כל ספיקא דהוה ליה ופשטינהו
ליה היינו דאמר רבי יוחנן דילכון אמרי דילהון היא

129. b. Berakhoth 57b:

ה [1]אחד מששים אלו הן אש דבש ושבת ושינה וחלום אש אחד מששים
יהנם דבש אחד מששים למן שבת אחד מששים [3]לעולם הבא שינה אחד
ששים למיתה חלום אחד מששים לנבואה

130. Berešith rabba Par. 10, gegen Ende:

המלך שאל את הזקנים ברומי בכמה ימים ברא הקדוש ברוך הוא עולמו
רן לו לששה ימים אמר להם ומאותה שעה גיהנם ניסוקת לרשעים אוי
ילם מדיניו

131. b. Roš haššana 16b/17a:

בית שמאי אומרים ג׳ כתות הן ליום הדין אחת של צדיקים גמורין ואחת
רשעים גמורין ואחת של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר
יי [1]עולם רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר [2]לגיהנם [3]שנאמר ורבים
שני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם בינוניים
רין לגיהנם (17a) ומצפצפין ועולין [4]שנאמר והבאתי את השלישית באש
יפתים כצרוף את הכסף ובחנתים כבחון את הזהב הוא יקרא בשמי ואני
נה אותו ועליהם אמרה [5]חנה ה׳ ממית ומחיה מוריד שאול ויעל

132. b. Babh'a bathr'a 79a:

תא רב דימי אמר רבי [1]יונתן כל הפורש [2]עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם
נאמר אדם טועה מדרך השכל בקהל רפאים ינוח

133. Pesachim III, 7, 8:

ולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת ארוסין בבית חמיו ונזכר
ש לו חמץ בתוך [1]ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור [2]ויבער
ם לאו [3]מבטלו בלבו להציל [4]מן [5]הגים [6]ומן הנהר [7]ומן [7]הלסטים [8]ומן הדליקה
ן [9]המפולת יבטל בלבו [10]ולשבות שביתת הרשות [10]יחזור מיד
מי שיצא [11]מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש אם [12]עבר [13]צופים שורפו
קומו ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה ועד כמה הן חוזרין
מאיר אומר זה וזה [14]בכביצה רבי יהודה אומר זה וזה [15]בכזית וחכמים
מרים [16]קדש [17]בכזית וחמץ [18]בכביצה

134. Jom'a VIII, 9:

ר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה אחטא ויום
פורים [1]מכפר עברות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר [2]עברות שבין
ם לחברו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו

135. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. II:

[2]חרד ושש לכל המצות

---

128 [44] M + עילואי — [45] M א״ל לא מצינא השתא הואיל דחליף דעתאי
שעתא מאן חליף שייליה. 129 [1] M דברים מעין ששים — [2] M בגיהנם —
מעולם. 131 [1] M העולם הבא רשי׳ — [2] M למיתה — [3] Dan. 12, 2 — [4] Zach.
— [5] 1. Sam. 2, 6. 132 [1] M יוחנן — [2] vac. M — [3] Prov. 21, 16. 133 [1]
הבית — [2] vac. Strack — [3] Str. יבטל — [4] Str. מיד — [5] Ed. Ven. b. Talm.
— [6] Str. ומיד — [7] vac. Str.; Ed. Ven. — [8] Str. ומיד — [9] KR המפלות —
ויחזור und וישבות — [11] Str. מירושלם — [12] CKR עיבר — [13] Str. הצפים —
בכזית — [15] Str. בכביצה — [16] Str. בשר ק׳ — [17] Str. כזית — [18] Str.
134 [1] Str. + אין יום הכפרים מכפר — [2] Str. ושבינו לבין חברו. 135 [1] v
— [2] Rv + בכל מצוה.

136. Ebenda Kap. III:

[1]הוי זהיר בקדשים בין בנתינתן ובין באכילתן

137. Ebenda Kap. III:

[1]הוי עלוב ואהוב להשיב ליודעך [2]ושפל רוח בפני כל אדם ולאנשי ביתך יותר [3]מכל ואם תהרעם ותלחם [4]עם [4]ביתך סופך [5]לגיהנם

138. Ebenda Kap. IX:

הוי אוהב את מוכיחך [1]כדי שתוסיף חכמה על חכמתך ושנא את [2]משבחך כדי שלא תתמעט [3]מחכמתך

139. Ebenda:

ויהי ביתך פתוח [1]לרוחה כדי שלא יחסרו מזונותיך והוי זהיר בדלתי ביתך [2]שלא יהיו סגורות בשעה שאתה מיסב באכילה ובשתיה מפני שמביאין [3]אותך לידי עניות והוי שמח ביסורין הבאין עליך מפני שמצילין אותך מדינה של גיהנם והוי זהיר בכבוד אשתך כדי שלא תהיה בעקרה והוי שמח על שולחנך בשעה שהרעבים באים ונהנין [4]ממנו כדי שתאריך ימים בעולם הזה ובעולם הבא והוי שמח [5]במתנה שאתה נותן מתוך ביתך כדי שיכפה ממך [6]אף [7]שנאמר ומתן בסתר יכפה אף

140. Derekh ʼereṣ zoṭʼa Kap. III:

הוי קטן [1]בעיני [1]נפשך שש בחלקך [2]ונאה במיעוטך ויהי חלקך מבורך לעולם עין טובה ונפש [3]שבעה

2. Jesus und die Ehe.

141. Mᵉkhiltʼa, Par. Jethro, Abschn. 8 (ed. Fr. S. 70 a):

[1]לא תנאף למה נאמר לפי שהוא אומר [2]מות יומת הנואף והנואפת ענש שמענו אזהרה לא שמענו תלמוד לומר לא תנאף

142. Siphrʼa zu 3. M. 20, 10 (Par. qᵉdošim):

(3. M. 20, 10) ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת הנאף והנאפת

LXX: ἄνθρωπος ὃς ἂν μοιχεύσηται γυναῖκα ἀνδρός, ἢ ὃς ἂν μοιχεύσηται γυναῖκα τοῦ πλησίον, θανάτῳ θανατούσθωσαν ὁ μοιχεύων καὶ ἡ μοιχευομένη.

[1]ואיש להוציא את הקטן אשר ינאף את אשת איש להוציא את אשת קטן אשר ינאף את אשת רעהו להוציא את אשת אחרין מות יומת בחנק אתה אומר בחנק או אינו אלא באחת מכל מיתות שבתורה אמרת צא וראה כל מיתה הסתומה בתורה אין אתה רשאי למושכה להחמיר עליה אלא להקל עליה דברי רבי יאשיה רבי יונתן אומר לא מפני שהיא קלה אלא מפני שנאמרה סתם וכל מיתה שנאמרה מיתה בידי אדם מה מיתה האמורה בידי שמים מיתה שאין בה רושם אף מיתה האמורה בידי אדם מיתה שאין בה רישם מכאן אמרו מצות הנחנקין היו משקעין אותו בזבל עד ארכובותיו ונותנין סודר

---

136 [1] vgl. 5. M. 26, 14. 137 [1] vgl. Nr. 9 — [2] V ſt. ושפל bis אדם: עלוב ואהוב לכל אדם — [3] V und Rv + אדם — [4] vac. Rv — [5] von ואם bis לגיהנם vac. V und Cn. 138 [1] bis חכמתך vac. V — [2] Rv המכבדך — [3] vgl. Ab. de R. Nath. C. 29. 139 [1] vgl. Ab. I, 5 — [2] V כדי שלא — [3] a. L. אותן — [4] Rv על שולחנך — [5] Rv בממון — [6] V מלאך המות — [7] Prov. 21, 44. 140 [1] H בעיניך; Cn בעיני עצמך — [2] C והתנאה במעשיך; H ונאה במעשיך — [3] Rv u. Cn חשובה; V חסובה. 141 [1] 2. M. 20, 14 — [2] 3. M. 20, 10. 142 [1] die ganze Stelle vac. Ed. Ven.

קשה לתיק הרבה יבירך על צוארו זה מושך אצלו וזה מושך אצלו עד שנפשו יוצאת לא תנאף אחד האיש ואחד האשה

143. Mᵉkhilt'a, Jethro (bachodeš), 8. Abschn., zu 2. M. 20, 17 (ed. Fr. S. 70b):

לא תחמוד רבי אומר [1]כתוב אחד אומר לא תחמוד [2]וכתוב אחד אומר לא תתאוה כיצד יתקיימו שני מקראות הללו הרי זה אזהרה לעוקף אחר המנאף

144. Ebenda:

לא תחמד יכול אפילו חומד בדביר תלמוד לומר [1]לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך מה להלן עד שעושה מעשה אף כאן עד שעושה מעשה

145. Traktat Kalla:

[1]כל המסתכל באשה בכוונה כאילו בא עליה [2]מכאן אמרו חכמים כל הנוגע באצבע קטנה של אשה כאילו נוגע באותו מקום וכן כל המסתכל בעקיבה של אשה הוויין לו בנים בעלי מומין [3]חגרים סומין [4]אלמין חרשין

146. Ebenda, kurz vorher, vgl. b. Bᵉrakhoth 61a:

המרצה מעות לאשה מידו לידה בשביל להסתכל בה אפילו הוא כמשה רבינו שקבל תורה מהר סיני לא ינקה מדינה של גיהנם [1]שנאמר יד ליד לא ינקה רע

147. b. Nidda 13b:

ואמר רבי אליעזר מאי [1]דכתיב ידיכם דמים מלאו אלו המנאפים ביד תנא דבי רבי ישמעאל [2]לא תנאף לא [3]תהא [3]בך [3]ניאוף בין ביד בין ברגל

148. Leviticus rabba Par. 23 gegen Ende, zu 3. M. 18, 3:

יב דבר אחר כמעשה ארץ מצרים הדא הוא [1]דכתיב ועין נואף שמרה נשף לאמר לא תשורני עין וסתר פנים ישים אמר ריש לקיש שלא תאמר שכל מי שהוא בגופו נקרא נואף נואף בעיניו נקרא נואף

149. b. Nidda 13a (II, 1):

מתניתא כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת ובאנשים תקצץ
גמרא (13b) איבעיא להו דינא תנן או לטותא תנן כי הא דרב הונא קץ ידא [1]או לטותא תנן תא שמע דתניא רבי טרפון אומר [2]יד [2]לאמה תקצץ ידו על טבורו אמרו לו ישב לו קוץ בכריסו לא יטלנו אמר להן [3]לא והלא כריסו נבקעת אמר להן מוטב [4]תבקע כריסו ואל ירד לבאר שחת

150. b. Sanhedrin 58b:

אמר ריש לקיש [1]המגביה ידו על חבירו אף על פי שלא הכהו נקרא רשע [2]שנאמר ויאמר לרשע למה תכה רעך למה הכית לא נאמר אלא למה תכה אף על פי שלא הכהו נקרא רשע אמר זעירי אמר רבי חנינא נקרא חוטא [3]שנאמר ואם לא לקחתי בחזקה [4]וכתיב ותהי חטאת הנערים גדולה מאד רב הונא אמר תיקצץ ידו [5]שנאמר וזרוע רמה תשבר רב הונא קץ ידא

151. b. Šabbath 108b:

[1]אמר רבי מונא משום רבי יהודה טובה טיפת צונן שחרית ורחיצת ידים [2]ורגלים ערבית מכל קילורין שבעולם הוא היה אומר יד לעין תיקצץ יד לחוטם תיקצץ יד לפה תיקצץ יד לאחן תיקצץ יד לחסודה תיקצץ [3]יד לאמה תיקצץ יד לפי טבעת תיקצץ יד לנינית תיקצץ יד מסמא יד מחרשת יד מעלה פוליפוס

---

143 [1] 2. M. 20, 17 — [2] 5. M. 5, 18. 144 [1] 5. M. 7, 25. 145 [1] M vac. כל bis עליה — [2] M מיכן — [3] M חגרין — [4] M אלמים. 146 [1] Spr. Sal. 11, 21. 147 [1] Jes. 1, 15 — [2] 2. M. 20, 14 — [3] M תהי׳ נואף. 148 [1] Hiob 24, 15. 149 [1] M + דילמי — [2] vac. M — [3] + אמרו לו M — [4] M שתבקע. 150 [1] M + כל — [2] 2. M. 2, 13 — [3] 1. Sam. 2, 16 — [4] 1. Sam. 2, 17 — [5] Hiob 38, 15. 151 [1] M ר׳ מתיה אומר — [2] Ed. Ven. + בחמין — [3] M vac. יד bis תי׳.

ונתן בידה ושלחה מביתו עד שיאמר לה זה [2]גטך [3]מכאן אמרו הזורק גט לאשתו
ואמר לה כנסי שטר או שמצאתו והרי היא [4]גטה אינו גט עד שיאמר לה
הא [2]גטך

158. Ebenda, Fortsetzung:

(270) ויצאה מביתו מלמד שהאשה יוצאה מלפני האיש והלכה והיתה לאיש אחר
שלא תינשא עמו בשכונה אחר כבר קראתו התורה אחר ושנאה האיש האחרון
הכתוב מבשרך שאתה עתיד לשנאותה או כי ימות האיש האחרון הכתוב
מבשרך שעתידה לקוברו [5]לא יוכל בעלה הראשון וגו׳ לשוב לקחתה וגו׳ אין
לי אלא גרושה אלמנה מנין תלמוד לומר או כי ימות האיש האחרון אם
סופינו לרבות אלמנה מה תלמוד לומר גרושה אלמנה מותרת ליבם גרושה
אסורה ליבם יכול אף [6]שקלקלה על בעלה לאחר שנתגרשה תהא אסורה
לחזור לו תלמוד לומר וכתב לה וגו׳ ויצאה וגו׳ והיתה לאיש אחר וגו׳ היוצאה
בגט תהא אסורה לחזור לו ולא [6]שקלקלה על בעלה תהיה אסורה לחזור לו
ומנין לנותן גט ליבמתו שאסורה לחזור לו תלמוד לומר לא יוכל בעלה הראשון
ומנין לאשה שהלך בעלה למדינת הים ואמרו לה הרי מת [7]בעלך ונישאת
[8]ואחרי [8]כן בא בעלה תצא מזה ומזה [9]וצריכה גט מזה ומזה תלמוד לומר לא
יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר
הוטמאה

אשר שלחה אין לי אלא מן הנשואים לנשואים לאירוסים מן האירוסים מן
האירוסים לנשואים ומן הנשואים לאירוסים מנין תלמוד לומר לא יוכל בעלה
הראשון לקחתה לא יוכל הראשון לקחת את אשר שילח רבי יוסי בן כיפר
אומר משום רבי אלעזר בן עזריה מן האירוסים מותרת מן הנשואים אסורה
שנאמר אחרי אשר הוטמאה וחכמים אומרים בין מן האירוסים ובין מן הנשואין
אסורה אם כן למה נאמר אחרי אשר הוטמאה לרבות סוטה שנסתרה וכן הוא
אומר לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו וגו׳

כי תועבה היא לפני ה׳ רבי יהודה אומר היא תועבה ואין הוולד תועבה
ולא תחטיא את הארץ להזהיר בית דין על כך

159. b. Pesachim 112a/b:

לא תבשל בקדירה שבישל בה חבירך [1]מאי ניהו גרושה בחיי בעלה דאמר מר
גרוש שנשא גרושה ארבע דיעות במיטה ואי בעית אימא [2]אפילו באלמנה לפי
שאין כל [3]אצבעות שוות

160. b. Pesachim 113b:

תנו רבנן . . . . ארבעה אין הדעת סובלתן אלו הן דל גאה ועשיר מכחש וזקן
מנאף ופרנס מתגאה על הציבור בחנם ויש אומרים אף המגרש את אשתו
פעם ראשונה [1]ושניה ומחזירה

161. b. Gittin 90b:

[1]כי שנא שלח רבי יהודה אומר אם שנאתה שלח [2]רבי יוחנן אומר [3]שנאוי
המשלח ולא פליגי הא בזוג ראשון הא בזוג שני דאמר רבי אלעזר [4]כל המגרש
אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות [5]שנאמר וזאת שנית תעשו
כסות דמעה את מזבח ה׳ בכי ואנקה מאין עוד פנות אל המנחה ולקחת רצון
מידכם ואמרתם על מה על כי ה׳ העיד בינך ובין אשת נעוריך. אשר אתה
בגדתה בה והיא חברתך ואשת [6]בריתך

---

157 [2] Ed. Ven. גיטיך — [3] Ed. Ven. מיכן — [4] Ed. Ven. גיטה — [5] bis וגו׳ vac. Ed. Ven. — [6] Ed. Ven. שקילקלה — [7] Ed. Ven. בעליך — [8] Ed. Ven. ואחר כך — [9] Ed. Ven. וצריכא. 159 [1] M א״ר פפא בנרי׳ — [2] vac. M — [3] M + ה. 160 [1] vac. Ed. Ven. 161 [1] Mal. 2, 16 — [2] M + ו — [3] Ed. Ven. שנוי — [4] M המגי׳ את אשי׳ — [5] Mal. 2, 13. 14 — [6] M + וכתיב ונשמרת ברוחך ובאשי׳ נעוריך לא תבגוד

לומר ערוה ויצאה מביתו וגו׳ ואם נאמר ערוה ולא נאמר דבר הייתי אומר מפני ערוה תצא מפני דבר לא תצא תלמוד לומר דבר ויצאה מביתו רבי עקיבא אומר אפילו מצא אחרת נאה [2]הימנה שנאמר אם לא תמצא חן בעיניו

155. Siphre, ebenda, Fortsetzung:

וכתב לה לשמה [1]מכאן אמרו כל גט שנכתב שלא לשם אשה פסול כיצד היה עובר בשוק ושמע קול הסופר מקרא איש פלוני מגרש את אשתו פלונית ממקום פלוני ואומר זה שמי [2]ושם [3]אשתי פסול לגרש בו [4]יותר [5]מכאן כתב לגרש את אשתו ונמלך מצא בן עירו אמר לו שמי כשמו ושם אשתי כשם אשתו פסול לגרש בו יותר [5]מכאן יש לו שתי נשים ששמותם שוים כתב לגרש בו את הגדולה לא יגרש בו את הקטנה יותר [1]מכאן אמר ללבלר כתוב ואיזו שארצה אגרש פסול לגרש בו

וכתב אין לי [6]אלא בדיו מנין בסם ובסיקרא בקומום ובקנקנתום תלמוד לומר וכתב לה מכל מקום

ספר אין לי אלא ספר מנין עלי קנים עלי אגוז עלי זית עלי חרוב תלמוד לומר ונתן מכל מקום אם כן למה נאמר ספר מה ספר מיוחד של קיימא יצאו אלו שאינן של קיימא רבי יהודה בן בתירה אומר מה ספר מיוחד שהוא תלוש מן הקרקע יצא דבר שמחובר לקרקע

כריתות שיהא כורת [1]מכאן אתה אומר האומר לאשתו הרי זה [7]גטך על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם על מנת שלא תשתי יין לעולם אין [8]זה כריתות על מנת שלא תלכי לבית אביך מכאן ועד לי׳ יום ועל מנת שלא תשתי יין מכאן ועד לי׳ יום הרי זה כריתות

המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני רבי אליעזר מתיר וחכמים אוסרים לאחר מיתתו של רבי אליעזר נכנסו ד׳ [9]זקנים להשיב על דבריו רבי טרפון ורבי יוסי הגלילי ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא רבי טרפון אמר הלכה וניסת לאחיו ומת בלא ולד היאך זו מתייבמת ולא נמצא זה מתנה על מה שכתוב בתורה וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאי בטל הא למדת שאין זה כריתות אמר רבי יוסי הגלילי היכן מצינו בתורה שמותרת לאחד ואסורה לאחד אלא מותרת לאחד מותרת לכל אדם אסורה לאחד אסורה לכל אדם הא למדת שאין זה כריתות רבי אלעזר בן עזריה אומר כריתות דבר הכורת בינו לבינה אמר רבי יוסי הגלילי רואה אני את דברי רבי אלעזר בן עזריה רבי עקיבא אומר וכי במה החמירה תורה בגרושה או באלמנה חמורה גרושה מאלמנה מה אלמנה קלה נאסרה מן המותר לה גרושה חמורה אינו דין שתהא אסורה מן האסור לה הא למדת שאין זה כריתות

156. Ebenda, Fortsetzung:

דבר אחר הלכה וניסת לאחד [1]מן [1]השוק והיו לו בנים ממנה ניסת לזה לא נמצאו בניו של ראשון [2]ממזרים הא למדת שאין זה כריתות

157. Ebenda, Fortsetzung:

בידה אין לי אלא בידה מנין לרבות גגה [1]חצרה וקרפיפה ורחובה תלמוד לומר ונתן מכל מקום אם כן למה נאמר ידה אלא מה ידה מיוחדת שהיא רשותה כך כל דבר שהיא רשותה

---

154 [2] Ed. Ven. הימינה. 155 [1] Ed. Ven. מיכן — [2] Ed. Ven. וזה — [3] Ed. Ven. + כשם אשתו — [4] vac. Ed. Ven. — [5] Ed. Ven. מיכן אמרו — [6] Ed. Ven. + כתב — [7] Ed. Ven. ניטיך — [8] vac. Ed. Ven. — [9] Ed. Ven. זקינים. 156 [1] vac. Ed. Ven. — [2] Ed. Ven. ממזירין. 157 [1] Ed. Ven. חצירה.

ונתן בידה ושלחה מביתו עד שיאמר לה זה [2]גטך [3]מכאן אמרו הזורק גט לאשתו ואמר לה כנסי שטר או שמצאתו והרי היא [4]גטה אינו גט עד שיאמר לה הא [2]גטך

158. Ebenda, Fortsetzung:

(270) ויצאה מביתו מלמד שהאשה יוצאה מלפני האיש והלכה והיתה לאיש אחר שלא תינשא עמו בשכונה אחר כבר קראתו התורה אחר ושנאה האיש האחרון הכתוב מבשרך שאתה עתיד לשנאותה או כי ימות האיש האחרון הכתוב מבשרך שעתידה לקוברו [5]לא יוכל בעלה הראשון וגו׳ לשוב לקחתה וגו׳ אין לי אלא גרושה אלמנה מנין תלמוד לומר או כי ימות האיש האחרון אם סופינו לרבות אלמנה מה תלמוד לומר גרושה אלמנה מותרת ליבם גרושה אסורה ליבם יכול אף [6]שקלקלה על בעלה לאחר שנתגרשה תהא אסורה לחזור לו תלמוד לומר וכתב לה וגו׳ ויצאה וגו׳ והיתה לאיש אחר וגו׳ היוצאה בגט תהא אסורה לחזור לו ולא [6]שקלקלה על בעלה תהיה אסורה לחזור לו ומנין לנותן גט ליבמתו שאסורה לחזור לו תלמוד לומר לא יוכל בעלה הראשון ומנין לאשה שהלך בעלה למדינת הים ואמרו לה הרי מת [7]בעלך וניסת [8]ואחרי [8]כן בא בעלה תצא מזה ומזה [9]וצריכה גט מזה ומזה תלמוד לומר לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה

אשר שלחה אין לי אלא מן הנשואים לנשואים לאירוסים מן האירוסים מן האירוסים לנשואים ומן הנשואים לאירוסים מנין תלמוד לומר לא יוכל בעלה הראשון לקחתה לא יוכל הראשון לקחת את אשר שילח רבי יוסי בן כיפר אומר משום רבי אלעזר בן עזריה מן האירוסים מותרת מן הנשואים אסורה שנאמר אחרי אשר הוטמאה וחכמים אומרים בין מן האירוסים ובין מן הנשואין אסורה אם כן למה נאמר אחרי אשר הוטמאה לרבות סוטה שנסתרה וכן היא אומר לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו וגו׳

כי תועבה היא לפני ה׳ רבי יהודה אומר היא תועבה ואין הוולד תועבה ולא תחטיא את הארץ להזהיר בית דין על כך

159. b. P^esachim 112a/b:

לא תבשל בקדירה שבישל בה חבירך [1]מאי ניהו גרושה בחיי בעלה דאמר מר גרוש שנשא גרושה ארבע דיעות במיטה ואי בעית אימא [2]אפילו באלמנה לפי שאין כל [3]אצבעות שוות

160. b. P^esachim 113b:

תנו רבנן ...... ארבעה אין הדעת סובלתן אלו הן דל גאה ועשיר מכחש וזקן מנאף ופרנס מתגאה על הציבור בחנם ויש אומרים אף המגרש את אשתו פעם ראשונה [1]ושניה ומחזירה

161. b. Gittin 90b:

[1]כי שנא שלח רבי יהודה אומר אם שנאתה שלח [2]רבי יוחנן אומר [3]שנאוי המשלח ולא פליגי הא בזוג ראשון הא בזוג שני דאמר רבי אלעזר [4]כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות [5]שנאמר וזאת שנית תעשו כסות דמעה את מזבח ה׳ בכי ואנקה מאין עוד פנות אל המנחה ולקחת רצון מידכם ואמרתם על מה על כי ה׳ העיד בינך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדתה בה והיא חברתך ואשת [6]בריתך

---

157 [2] Ed. Ven. גיטיך — [3] Ed. Ven. מיכן — [4] Ed. Ven. גיטה — [5] bis וגו׳ ואחר כך vac. Ed. Ven. — [6] Ed. Ven. שקילקלה — [7] Ed. Ven. בעליך — [8] Ed. Ven. ואחר כך — [9] Ed. Ven. וצריכא. 159 [1] M א״ר פפא בגרו׳ — [2] vac. M — [3] M + ה. 160 [1] vac. Ed. Ven. 161 [1] Mal. 2, 16 — [2] M + ו — [3] Ed. Ven. שנוי — [4] M המגי את אשי — [5] Mal. 2, 13. 14 — [6] M + ובאשי וכתיב ונשמרת ברוחך ובאשת נעוריך לא תבגוד

162. Josephus, Archäologie IV, 8, 23:
γυναικὸς δὲ τῆς συνοικούσης βουλόμενος διαζευχθῆναι καθ' ἁσδηποτοῦν αἰτίας, πολλαὶ δ' ἂν τοῖς ἀνθρώποις τοιαῦται γίγνοιντο, γράμμασι μὲν περὶ τοῦ μηδέποτε συνελθεῖν ἰσχυριζέσθω· λάβοι γὰρ ἂν οὕτως ἐξουσίαν συνοικεῖν ἑτέρῳ, πρότερον γὰρ οὐκ ἐφετέον· εἰ δὲ καὶ πρὸς ἐκεῖνον κακωθείη καὶ τελευτήσαντος αὐτοῦ θελήσειε γαμεῖν ὁ πρότερος, μὴ ἐξεῖναι αὐτῇ ἐπανιέναι.

163. Sirach 7, 26:
[26]γυνή σοί ἐστιν κατὰ ψυχήν; μὴ ἐκβάλῃς αὐτήν.

164. Philo, De spec. leg. III, 30 M. II, 304:
ἐὰν δέ, φησίν, ἀνδρὸς ἀπαλλαγεῖσα γυνὴ καθ' ἣν ἂν τύχῃ πρόφασιν ἑτέρῳ γημαμένη πάλιν χηρεύσῃ, ζῶντος ἢ καὶ τετελευτηκότος τοῦ δευτέρου, μὴ ἐπανίτω πρὸς ἄνδρα τὸν πρότερον[1], ἀλλὰ πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἔνσπονδος μᾶλλον ἢ τῷδε γενέσθω, θεσμοὺς παραβᾶσα τοὺς ἀρχαίους, ὧν ἐξελάθετο φίλτρα καινὰ πρὸ τῶν παλαιῶν ἑλομένη. (31) πρὸς δὲ συμβάσεις εἴ τις ἐθέλει χωρεῖν ἀνὴρ τῇ τοιαύτῃ γυναικί, μαλακίας καὶ ἀνανδρίας ἐκφερέσθω δόξαν, ἐκτετμημένος τῆς ψυχῆς τὸ βιωφελέστατον, μισοπόνηρον πάθος, ὑφ' οὗ καὶ τὰ οἴκων καὶ τὰ πόλεων πράγματα κατορθοῦται, καὶ δύο τὰ μέγιστα τῶν ἀδικημάτων εὐφόρως ἀπομαξάμενος, μοιχείαν τε καὶ προαγωγείαν· αἱ γὰρ αὖθις καταλλαγαὶ μηνύματ' εἰσὶ τοῦ ἑκατέρου· θανάτου δίκην τινέτω σὺν τῇ γυναικί.

165. b. Berakhoth 20a:
רב גידל הוה [1]רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי [2]דטבילה אמר להו הכי טבילו והכי טבילו אמרו ליה רבנן לא קא מסתפי מר מיצר הרע אמר להון דמיין באפאי כי קאקי חיורי רבי יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי [3]דטבילה אמר כי סלקן בנות ישראל [4]ואתיין מטבילה מסתכלן בי ונהוי להו זרעא דשפירי כוותי

3. Jesus und der Eid.

166. Nedarim IX, 1:
רבי אליעזר אומר פותחין לאדם בכבוד אביו ואמו וחכמים אוסרין ..... ומודים חכמים לרבי אליעזר בדבר שבינו לבין אביו ואמו שפותחין לו בכבוד אביו ואמו

167. Philo, De spec. leg. II, 224ff.; M. p. 298:
οἱ γὰρ γονεῖς μεταξὺ θείας καὶ ἀνθρωπίνης φύσεώς εἰσι μετέχοντες ἀμφοῖν· ... (234) ψόγου δὲ καὶ κατηγορίας καὶ τῆς ἀνωτάτω δίκης οἱ μήθ' ὡς πρεσβυτέρους αἰδούμενοι μήθ' ὡς ὑφηγητὰς ἀποδεχόμενοι μήθ' ὡς εὐεργέτας ἀμοιβῆς ἀξιοῦντες μήθ' ὡς ἄρχουσι πειθαρχοῦντες μήθ' ὡς δεσπότας εὐλαβούμενοι. πατέρα, οὖν φησί, μετὰ θεὸν καὶ μητέρα τίμα.

168. Josephus, contra Apionem II, 27[1]:
Γονέων τιμὴν μετὰ τὴν πρὸς Θεὸν δευτέραν ἔταξε.

169. Nedarim I, 3f.:
ג האומר .·. כאמרה כדירים בעצים כאשים כמזבח כהיכל כירושלים נדר באחת מכל משמשי המזבח אף על פי שלא הזכיר קרבן הרי זה נדר בקרבן רבי יהודה אומר האומר [כ] ירושלים לא אמר כלום

---

164 [1] 5. Mt. 21, 1–4. 165 [1] M vac. רגיל bis קא — [2] M טבילה כי הוה חזי לבנות ישי דקא מטבלן הוה מחוי להו הלכית טבילה וא״ל הכי טבילו והכי טבילו — [3] M טבילה — [4] M מן נהרא ליסתכלון בי וליהוי 168 ed. Müller (Riggenbach, Orelli) 1877.

ר האומר קרבן עולה מנחה חטאת תודה שלמים שאני אוכל לך אסור רבי יהודה
מתיר הקרבן כקרבן קרבן שאוכל לך אסור לקרבן לא אוכל לך רבי מאיר אוסר

170. Tos. Nᵉdarim I, 2. 3:

רבי יהודה אומר האומר ירושלם לא אמר כלום שלא נתכוין לדור אלא קרב
עצמו [3]ירושלם לירושלם כירושלם היכל להיכל כהיכל מזבח למזבח כמזבח
אישים לאישים כאשים עצים לעצים כעצים אימרא לאימרא כאימרא דיריים
לדיריים כדיריים בזיקים לבזיקים כבזיקים כולם אף על פי שלא אוכל לך
אסור

171. Nᵉdarim II, 1:

קונם שאני ישן שאני מדבר שאני מהלך ... הרי זה בלא יחל דברו שבועה
שאני ישן שאני מדבר שאני מהלך אסור

172. Zᵉbhachim IX, 1:

המזבח מקדש [1]את הראוי לו

173. Šᵉbhuʿoth IV, 13:

[1]משביע אני עליכם מצוה אני עליכם אוסרכם אני הרי אלו חיבין בשמים ובארץ
הרי אלו פטורין באל״ף דל״ת [2]ביו״ד ה״י בשדי בצבאות בחנון ורחום בארך
אפים ורב חסד ובכל הכנוין הרי אלו חיבין

174. b. Šᵉbhuʿoth 35a/36b:

מתניתא משביעני עליכם מצוה אני .... באלף דלת ביוד הי בשדי בצבאות
בחנון ורחום בארך אפים ורב חסד ....
גמרא [1]למימרא דחנון ורחום שמות נינהו ורמינהו יש שמות שנמחקין ויש שמות
שאין נמחקין [2]אלו הן שמות שאין נמחקין כגון אל אלהיך אלהים אלהיכם
[3]אהיה אשר אהיה אלף דלת ויוד הי שדי צבאות הרי אלו אין נמחקין אבל
הגדול הגבור הנורא [4]האדיר והחזק והאמיץ העיזוז חנון ורחום ארך אפים ורב
חסד [5]הרי אלו נמחקין אמר אביי [6]מתניתן במי שהוא חנון (35b) במי שהוא
רחום [7]קאמר אמר ליה רבא אי הכי בשמים ובארץ נמי במי שהשמים והארץ
שלו [7]קאמר הכי השתא התם כיון דליכא מידי [7]אחרינא דאיקרי רחום וחנון
ודאי במי שהוא חנון ודאי במי שהוא רחום [7]קאמר הכא כיון [8]דאיכא שמים
וארץ בשמים וארץ [9]קאמר

175. Philo, De spec. leg. II, 1; 271 M.:

ἀλλὰ καὶ προσπαραλαβέτω τις, εἰ βούλεται, μὴ μέντοι τὸ ἀνωτάτω καὶ πρεσβύτατον εὐθὺς αἴτιον, ἀλλὰ γῆν, ἥλιον, ἀστέρας, οὐρανόν, τὸν σύμπαντα κόσμον· ἀξιολογώτατα γὰρ ταῦτα ἅτε καὶ πρεσβύτερα τῆς ἡμετέρας γενέσεως καὶ προσέτι ἀγήρῳ διαιωνιοῦντα τῇ τοῦ πεποιηκότος γνώμῃ.

176. b. Giṭṭin 35a:

ההיא דאתאי לקמיה דרב הונא אמר לה מה אעביד ליך דרב לא מגבי כתובה
לארמלתא אמרה ליה מידי הוא טעמא אלא [1]דלמא נקיטנא מידי מכתובתי חי
ה׳ צבאות אם נהניתי מכתובתי כלום אמר רב הונא מודה רב בקופצת

177. Qoheleth rabba zu Kap. I, 8:

נ דבר אחר כל הדברים יגעים דברי מינות מיגעין את האדם מעשה ברבי
אליעזר שנתפס לשום מינות נטלו אותו הגמון והעלו על הבימה לדון אותו
אמר לו רבי אדם גדול כמותך יעסוק בדברים בטלים הללו אמר לו נאמן עלי

172 [1] vac. Ed. Ven. 173 [1] Ed. Ven. משביעני — [2] M יוד הא בשדי בצבי׳
ברח׳ כתני באיא ורב 174 [1] vac. M למימרא bis נינהו — [2] M vac. אלו bis כגון
— [3] M אלהינו שדי צבאי אין נמח׳ ואלו הן הנמחקן הגדול — [4] vac. M — [5] vac.
M היא נמח׳ — [6] Ed. Ven. מתניתין — [7] vac. M — [8] M + דאיקרי — [9] M
קא (ק) משבע ל״י 176 [1] M + ל.

הדיין והיא סבר שבשבילי אמר והוא לא אמר אלא לשום שמים אמר לו
מאחר שהאמנתני עליך אף אני הייתי סביר ואימר אפשר שישיבות הללו
טעית הן בדברים בטלים הללו דימוס פטיר אתה אחר שנפטר רבי אליעזר
מן הבימה היה מצטער על [1]שנדפס על דברי מינות נכנסו תלמידיו אצלו
לנחמו ולא קבל נכנס רבי עקיבא אצלו אמר לו רבי שמא אחד מן המינין אמר
לפניך דבר וערב לפניך אמר לו הן השמים הזכרתני פעם אחת הייתי עולה
באיסטרטא של צפורי ובא אלי אדם אחד ויעקב איש כפר סכניא שמו ואמר
לי דבר [2]אחד והנאני הדבר ואותו הדבר היה וגו׳

178. b. Nazir 66a/b:

אמר ליה רב לחייא בריה (66b) חטוף ובריך וכן אמר ליה רב הונא לרבה בריה
חטוף ובריך למימרא דמברך עדיף והתניא רבי יוסי אומר גדול העונה אמן
יותר [1]מן המברך ואמר ליה רבי נהוראי השמים כך היא תדע שהרי גוליירים
מתגרין במלחמה וגבורים נוצחין [2]תנאי היא דתניא אחד המברך ואחד העונה
אמן במשמע אלא שממהרין למברך תחילה

179. b. Taʿanith 18a:

דתניא בעשרים ותמניא ביה אתת בשורתא טבתא ליהודאי דלא יעידון מן
אורייתא שפעם אחת [1]נגזר על ישראל שלא יעסקו בתורה ושלא ימולו את
בניהם ושיחללו [2]שבתות מה עשה יהודה בן שמוע וחביריו הלכו ונטלו עצה
[3]ממטרוניתא אחת שכל גדולי [4]העיר מצויים אצלה אמרה להם [5]עמדו והפגינו
בלילה הלכו והפגינו בלילה אמרו אי שמים לא [6]אחים אנחנו לא בני אב
אחד אנחנו לא בני אם אחת אנחנו מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם
נחרין עלינו גזירות [7]רעות ובטלום ואיתו היום עשאוהו יום טוב

180. Exodus rabba, Par. 42, zu 2. M. 32, 7. 8:

דבר אחר סרו מהר רבי יונה בשם רבי שמואל בר נחמן אמר כל נביא שהיה
עומד היה אומר [1]נבואתו של חבירו ולמה היה אומר דבר חבירו לברר [1]נביאתו
ורבי יהושע בן לוי אמר לנבואתו הוא נזקק חוץ ממשה שאמר כל דברי
הנביאים ושלו וכל שהיה מתנבא מעין נבואתו של משה היה וכל הדברות הוא
אומר חוץ משנים שהקדוש ברוך הוא אמרן לישראל מפיו אנכי ולא יהיה לך
אמר הקדוש ברוך הוא לא היה לכם לחטוא אלא במה שצויתי אתכם אמר
רבי שמעון בשם רבי יהושע בן לוי משל למלך שקדש מטרונה בבי מרגליות
מיד ליד וחזר ושלח לה עוד שמונה על ידי שלוחו עם שהיתה משחקת עם
אוהבה אבדה את בי המרגליות שנתן לה המלך כיון שידע המלך [2]שאבדה
איתן טרדה מביתו בא לו שושבינה לפיים למלך אמר אדוני המלך אימתי
אתה מוצא משובחת ונאה כמיתה אמר המלך אי שמים בי מרגליות נתתי לה
מידי לידה ושלחתי לה על ידך שמונה לא היה לה לאבד את שלך או ג׳ או
אפילו כולם אלא כך היתה בוסרת עלי שאותן שתי מרגליות שנתתי לה מיד
ליד איבדה אותן הוא שהקדוש ברוך הוא אומר [3]לירמיה כי שתים רעית עשה
עמי ושתי רעות עשו [4]לבך ויתר על כ״ב ומהו כי שתים רעית עשה עמי
[5]אנכי ולא יהיה לך הוי סרו מהר מן הדרך אשר צויתים עשו להם עגל מסכה

---

177 [1] Ed. Ven. שנתפש + בצר מינות — [2] hiernach Zensurlücke; Ed. Ven. משים ישו בן פנדרא 178 [1] M מהמבוך — [2] M + א״ל 179 [1] Ed. Ven. גזרה מלכות הרשעה שמד על ישי׳ — [2] M את השבת — [3] Ed. Ven. ממטרונית — [4] Ed. Ven. רומי — [5] M בואו — [6] M אחיכם — [7] M קשות 180 [1] Ed. Ven. נביאיתו — [2] Ed. Ven. שאיבדה — [3] Jer. 2, 13 — [4] Ed. Ven. לבד — [5] Ed. Ven. באנבי.

181. b. Bᵉrakhoth 55a:

ואמר רבי יצחק שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם אלו הן קיר נטוי ועיון תפלה ומוסר דין על חברו לשמים

182. Sanhedrin III, 2:

היה חיב [1]לחברו שבועה [2]ואמר לו דור לי בחיי ראשך רבי מאיר אומר [3]יכול לחזור בו וחכמים אומרים אינו יכול לחזור בו

183. b. Šᵉbhuʿoth 36a:

[1]תנו רבנן [2]איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו מה תלמוד לומר [3]והלא כבר [4]נאמר ונוקב שם ה׳ מות יומת יכול לא יהא חייב אלא על שם המיוחד בלבד מניין לרבות את הכינויין תלמוד לומר איש איש כי יקלל אלהיו וגו׳ מכל מקום דברי רבי מאיר וחכמים אומרים על שם מיוחד במיתה ועל הכינויין באזהרה

184. b. Bᵉrakhoth 24b:

אמר רב הונא אמר רבי יוחנן היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא קרית שמע אמר [1]ליה רב חסדא האלהים [2]אם אמרה לי רבי יוחנן בפומיה לא צייתנא ליה

185. b. Bᵉrakhoth 3a:

תניא אמר רבי יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח [1]והמתין לי עד שסיימתי את תפלתי [2]לאחר שסיימתי את תפלתי אמר לי שלום עליך רבי ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי .... ואמר לי בני מה קול שמעת בחורבה זו ואמרתי לו שמעתי בת קול [3]המנהמת כיונה ואומרת אוי שהחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בני לבין האומות ואמר לי חייך וחיי ראשך לא שעה זו בלבד אומרת כך אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך ולא [4]זו בלבד אלא בשעה שישראל [5]נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין אמן יהא שמיה רבא מברך הקדוש ברוך הוא מנענע [6]ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך אוי לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שלחן אביהם

186. Šir hašširim rabba Par. I, 3 zu Kap. I, 8 (Abschn. הגידה לי):

ג צאי לך בעקבי הצאן רבי אליעזר ורבי עקיבא [1]ורבנן רבי אליעזר אומר מחררה שנטלו ישראל בידם ממצרים אכלו ממנה [2]ל״א ימים [3]ואמר רב שילה ששים ושתים סעודות את יודע שהיו לישראל מחררה זו מה אני עושה להם בסוף בעקב הדא היא [4]דכתיב יהי פסת בר בארץ רבי עקיבא אומר ממה שהקפתי אותם בענני כבוד היינו מה [5]דאמר וה׳ הולך לפניהם יומם לא ימיש עמוד הענן יומם את יודע מה אני עושה להם בסוף בעקב [6]הדא היא דכתיב וסוכה תהיה לצל יומם [7]ורבנן אמרי ממה שהאכלתים במדבר שמתוק מדבש וחלב את יודע מה אני עושה להם בסוף בעקב [7]שנאמר והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסים

דבר אחר צאי לך בעקבי הצאן אמר לו סוף כל הצאן לצאת ואתה יוצא באחרונה ולא שנתעצל משה אלא שהיו ישראל עסוקין בבזה ומשה עסוק במצות יוסף [8]היינו מה [9]דאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו

---

182 [1] M לו — [2] Str. אמר — [3] Str. + הוא. 183 [1] M + ר׳ מנה״ם — [2] 3 M. 24, 15 — [3] M לפי שנאמר — [4] 3 M. 24, 16. 184 [1] vac. M — [2] M אי אר״י מפומיה. 185 [1] vac. M — [2] M כשיצאתי — [3] Ed. Ven. שמנהמת — [4] M עד — [5] M + ו עושין רצונו של מקום — [6] M + את. 186 [1] Ed. Ven. ורבנן — [2] Ed. Ven. ל״ח — [3] Ed Ven. דאמר — [4] Ps. 72, 16 — [5] 2. M. 13, 21. 22. — [6] Jes. 4, 6 — [7] Joel 4, 18. — [8] Ed. Ven. היך מה דאת אמר — [9] 2. M. 13, 19.

—בר אחר צאי לך בעקבי הצאן אמר לו סוף כל הדור למות ואת תהוי [10]כותייהון
מהיכן היה לו הדבר הזה רבי שמואל בר נחמן אמר מהסנה דאמר רבי
שמואל בר נחמן כל שבעת ימי הסנה היה הקדוש ברוך הוא מפתה את משה
שילך בשליחותו למצרים [11]שנאמר ויאמר משה אל ה׳ בי ה׳ [12]לא איש
דברים אנכי גם מתמול גם משלשום גם מאז דברך הרי ששה ימים ויומא
ההוה [13]קאים בגויה הרי שבעה ימים ובסוף אמר להקדוש ברוך הוא שלח נא
ביד תשלח אמר לו הקדוש ברוך הוא חייך שאני צוררה לך בכנפיך ומתי
פרע לו הקדוש ברוך הוא רבי ברכיה ורבי חלבו ורבי לוי חד אמר כל שבעת
ימי המלואים היה משמש בכהונה גדולה סבור שהיה שלו ובסוף נאמר לו
אינה שלך של אהרן אחיך הוא [14]שנאמר ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן
רבי חלבו אמר כל שבעת ימי אדר היה משה מפיים ומתחנן לפני הקדוש
ברוך הוא שיכנס לארץ ובסוף אמר לו [15]כי לא תעבור את הירדן הזה
[16]ורעי את גדיותיך אמר לו גדיים נכנסים תישים אין נכנסין
[16]על משכנות הרועים אמר לו הקדוש ברוך הוא [17]אומר לך עד מתי אתה קיים
על עמי [18]ותרעם בם על משכנות הרועים על הקוצין זה על ארעהון של רעים
וקשים שהיו בה סיחון ועוג

187. Šir hašširim rabba Kap. I, 7:

ב רבי ברכיה פתר לה בקרייה הדין [1]יפקד ה׳ אלהי הרוחות יפקד ה׳ אמר לפניו
רבונו של עולם הואיל ואתה מסלקני מן העולם הודיעני מי ומי הרועים שאתה
מעמיד על בניך
איכן פירושו של דבר כן הגידה לי שאהבה נפשי אומה שאהבם נפשי אומה
שנתתי נפשי עליה איכה תרעה בימי מלכיות איכה תרביץ בצהרים בשעבוד
מלכיות שלמה אהיה כעוטיה רבי עזריה אמר שלמה שלא [2]אעשה למה בעיני
חבריך על עדריהן חילול שמים [3]כדבר בניך בצרה ועדרי חבריך ברווחה אמר
רבי [4]יודן בר סימון שלא יהו אומות העולם אומרים טעת מדת הדין היה יודע
שמבקש לשחטן במדבר ושחטן במדבר היינו מה [5]שאמר וישחטם במדבר
ורבנן אמרין שלא יראו בניך שצרתן צרה ויטו מאחריך וידבקו בעדרי חבריך
[6]היינו מה דאמר היחברך כסא הוות באותה שעה אמר הקדוש ברוך הוא
למשה משה אתה אומר לי איכה תרעה איכה תרביץ חייך אם לא ידעת
סופך שיש לך לידע שנאמר אם לא תדעי לך היפה בנשים
דבר אחר אם לא תדעי לך היפה בנשים היפה שבנביאים המעולה שבנביאים
אמר רבי [7]יוסי בר ירמיה למה נמשלו הנביאים כנשים לומר לך מה אשה זו
אינה מתביישת לתבוע צרכי ביתה מבעלה כך הנביאים אין מתביישים לתבוע
צרכיהן של ישראל מן אביהם שבשמים

188. Kethubboth II, 9:

עיר [1]שכבשוה כרכום כל כהנות [2]שנמצאו [2]בתוכה פסולות ואם יש [3]להן עדים
אפילו עבד אפילו שפחה הרי אלו נאמנין [4]ואין [4]נאמן [4]אדם על ידי עצמו אמר
רבי זכריה בן הקצב המעון הזה לא זזה ידה מתוך ידי משעה שנכנסו [5]עכו״ם
לירושלים [6]ועד שיצאו אמרו לו אין אדם מעיד על עצמו

189. b. Kerithoth Kap. VI, 3 (25a):

רבי אליעזר אומר מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום ובכל [1]עת שירצה הוא היה

---

186 [10] Ed. Ven. כוסייהין — [11] 2. M. 4, 10 — [12] Ed. Ven. הלא — [13] Ed. Ven. קיים — [14] 3. M. 9, 1 — [15] 5. M. 3, 27 — [16] Hohesl. 1, 8 — [17] Ed. Ven. נאמר — [18] Ed. Ven. והרעה. 187 [1] 4. M. 27, 16 — [2] Ed. Ven. עשה — [3] Ed. Ven. כדבר — [4] Ed. Ven. יהודה — [5] 4. M. 14, 16 — [6] Ps. 94, 20. — [7] Ed. Ven. יוסה. 188 [1] M שכבשה — [2] M שהיו שם — [3] vac. M — [4] M אין אדם מעיד — [5] M גוים - [6] M עד. 189 [1] M שעה.

נקרא אשם חסידים אמרו עליו על בבא בן בוטא שהיה מתנדב אשם תלוי בכל יום חוץ מאחר יום הכפורים [2]יום [2]אחד [2]אמר [2]המעון [2]הזה אילו היו מניחין [3]לי הייתי מביא [4]אלא אומרים לי המתין עד שתכנס לבית [5]הספק וחכמים אומרים אין מביא אשם תלוי אלא [6]על שזדונו כרת ושגגתו חטאה

190. b. Babh'a bathr'a 166a:

דתניא האשה [1]שהיו עליה ספק חמש לידות ספק חמש זיבות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה היו עליה חמש לידות ודאות חמש זיבות ודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים והשאר עליה חובה מעשה ועמדו קינים בירושלם בדינרי זהב אמר רבן שמעון בן גמליאל המעון הזה אם אלין הלילה עד [2]שיהו בדינרין נכנס לבית [3]דין ולימד האשה [1]שהיו עליה חמש לידות ודאות חמש זיבות ודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה ועמדו קינין בו ביום ברבעתים

191. b. Qiddušin 71a:

אמר רבי יוחנן [1]היכלא בידינו היא אבל מה אעשה שהרי גדולי הדור נטמעו [2]בה

192. b. Babh'a bathr'a 11a:

תניא אמרו עליו על בנימין הצדיק שהיה ממונה על קופה של צדקה פעם אחת באתה אשה [1]לפניו בשני בצורת אמרה לו רבי פרנסני אמר לה העבודה שאין בקופה של צדקה כלום אמרה לו [2]רבי אם אין אתה מפרנסני הרי אשה ושבעה בנים מתים עמד ופרנסה משלו לימים חלה [3]ונטה למות אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אתה אמרת כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא ובנימין [4]הצדיק שהחיה אשה ושבעה בניה ימות בשנים מועטות [5]הללו מיד קרעו לו גזר דינו תנא הוסיפו לו [6]עשרים ושתים שנה על שנותיו

193. b. Ta'anith 24a:

אלעזר איש בירתא כד הוו חזו ליה גבאי צדקה הוו טשו מיניה דכל [1]מאי דהוה גביה יהיב להו יומא חד [2]הוה סליק לשוקא למיזבן נדוניא לברתיה חזיוה גבאי צדקה טשו מיניה [3]אזל ורהט בתרייהו אמר להו [4]אשבעתיכו במאי עסקיתו אמרו ליה ביתום ויתומה אמר [4]להן העבודה שהן קודמין לבתי שקל כל [5]דהוה בהדיה ויהב להו פש ליה חד זוזא זבן [6]ליה חיטי ואסיק שדייה באכלבא אתאי דביתהו אמרה לה לברתיה מאי אייתי [7]אבוך אמרה לה כל מה דאייתי באכלבא שדיתיה אתיא למיפתח בבא דאכלבא חזת אכלבא דמליא חיטי וקא נפקא בצינורא דדשא ולא מיפתח בבא מחיטי אזלא ברתיה לבי מדרשא אמרה ליה בא וראה מה עשה לך אוהבך אמר לה [8]העבודה הרי הן הקדש עליך ואין לך בהם אלא כאחד מעניי ישראל

194. M'thilt'a, Par. b'šallach, Eingang, zu 2. M. 13, 18 (ed. Fr. S. 24a):

וחמושים אין חמושים אלא מזויינים [1]שנאמר ואתם תעברו חמישים ימלמד שהוו

---

189 [2] M אילי אי יום אותו — [3] M אותי — [4] M + היו — [5] M השרפה. + שור הנסקל אינו כן אם עד שלא נסקל יצא משנסקל מותר בהנאה ספק — [6] M דבר +. 190 [1] M שיש — [2] M שיעמדו — [3] M המדרש. 191 [1] M אהיכלא בידי הם — [2] M בהם. 192 [1] M + אחת ועמדה — [2] vac. M — [3] M + אחת עשרה. [6] M הללו bis דיני — [5] vac. M — [4] M אשה שקיים — בנימין הצדיק. 193 [1] M יהיב הוה נקיט דהוה מה — [2] vac. M — [3] M אזל בתי (ורהט) חזינהי -- בה חיטי עלייה [6] M — מה דהוה בידיה יהב להו אשתייר ליה [5] M — [4] vac. M לך אבוך איל דאייתי אסקיה לאכלבא סלקא חזיא דהוה [7] M — ושדייא אכלבא אכלבא מליא חיטי ינפיק ביה אצד״ד כי אתא מבי מדרשא — [8] vac. M.
194 [1] Jos. 1, 14.

מזויינים בחמשה מיני זיין דבר אחר וחמושים עלו בני ישראל אין חמושים אלא מזורזים [2]שנאמר ויעברו בני ראובן ובני גד וחצי שבט המנשה חמשים וגו' ארבעים אלף חלוצי צבא דבר אחר וחמשים עלו אחד מחמשה ויש אומרים אחד מחמשים ויש אומרים אחד מחמש מאות רבי נהוראי אומר העבודה לא אחד מחמש מאות עלו [3]שנאמר רבבה כצמח השדה נתתיך [4]וכתיב ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו שהיתה האשה יולדת ששה בכרס אחד ואתה אומר אחד מחמש מאות עלו העבודה לא אחד מחמש מאות עלו אלא שמתו הרבה מישראל במצרים ואימתי מתו בשלשה ימי אפלה [5]שנאמר לא ראו איש את אחיו שהיו קוברים מתיהם והודו ושבחו להקדוש ברוך הוא שלא ראו אויביהם וששו במפלתם

195. b. Pᵉsachim 38b:

[1]תניא אמר רבי [2]אילעי שאלתי את רבי אליעזר מהו שיצא [3]אדם בחלת תודה ורקיקי נזיר אמר לי לא שמעתי [4]באתי ושאלתי לפני רבי יהושע אמר לי הרי אמרו חלת תודה ורקיקי נזיר [5]שעשאן לעצמו אין [6]אדם יוצא בהן למכור בשוק יוצא בהן כשבאתי והרציתי דברים לפני רבי אליעזר אמר לי ברית הן הן הדברים שנאמרו [7]לו למשה בסיני איכא דאמרי ברית הן הן הדברים שנאמרו [7]לו למשה בסיני [8]ולא טעמא בעיא [9]וטעמא מאי אמר רבא כל לשוק אימלוכי מימלך אמר אי מזדבן מזדבן אי לא [10]מזדבן איפוק בהו אנא

196. b. Šabbath 101b:

מתניתא ספינות קשורות זו בזו מטלטלין מזו לזו [1]אם אינן קשורות אף על פי שמוקפות אין מטלטלין מזו לזו

גמרא פשיטא אמר רבא לא נצרכא [2]אלא להתיר ביצית שביניהן אמר ליה רב ספרא משה שפיר קאמרת מיהו מטלטלין מזו [3]לזו אלא אמר רב ספרא לא נצרכא אלא לערב ולטלטל מזו לזו

197. b. ʿErubhin 17a:

אמר רב גידל אמר רב שלשה [1]בחמש אסורין בשבע מותרין אמרו ליה אמר רב הכי [2]אמר [2]להו אורייתא נביאי וכתיבי דאמר רב הכי

198. Numeri rabba Par. 22, 1, zu 4. M. 30, 2. 3:

וידבר משה אל ראשי המטות איש כי ידור נדר לה' הדא הוא דכתיב ונשבעת חי ה' באמת במשפט ובצדקה אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל לא תהיו סבורים שהותר לכם להשבע בשמי אפילו באמת אין אתה רשאי להשבע בשמי אלא אם כן יהיה בך כל המדות האלו [1]את ה' אלהיך תירא שתהא באותן שנקראו יראי אלהים אברהם איוב ויוסף אברהם [2]דכתיב כי ידעתי כי ירא אלהים אתה איוב [3]דכתיב איש תם וישר וירא אלהים יוסף [4]דכתיב את האלהים אני ירא הוי את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד אם אתה מפנה עצמך לתורה ולעסוק במצות ואין לך עבודה אחרת לכך נאמר [5]ואותו תעבוד ובו תדבק וכי יכול אדם לידבק בשכינה והלא כבר [6]נאמר כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא אלא לומר לך כל המשיא בתו להלמיד שקורא ושונה ועושה פרקמטיא ומהנהו מנכסיו זהו שנאמר עליו ובו תדבק אם יש בך כל המדות האלו אתה רשאי להשבע ואם לאו אין אתה רשאי להשבע מעשה בינאי

---

194 [2] Jos. 4, 12 13 — [3] Ezech. 16, 7 — [4] 2. M 1, 7 — [5] 2. M. 10, 23. 195 [1] vac. M — [2] Ed. Ven. אילעאי — [3] M + חובתו — [4] M ובאתי לפני — [5] ש vac. M — [6] vac. M — [7] vac. M — [8] M ולאו — [9] M + מ״ש הני ומ״ש הני — [10] vac. M. 196 [1] vac. M אם bis לזו — [2] vac. M — [3] Ed. Ven. + תנן. 197 [1] M בחמשה — [2] vac M. 198 [1] 5. M. 10, 20 — [2] 1. M. 22, 12 — [3] Hiob 1, 1 — [4] 1. M. 42, 18 — [5] 5. M. 10, 20 — [6] 5. M. 4, 24.

המלך שהיו לו ב׳ אלפים עיירות וכולם נחרבו על שבועת אמת כיצד אומ
אדם לחבירו בשבועה שאני הולך ואוכל כך וכך במקום פלוני ואשתה כך וכך
במקום פלוני והיו הולכין ומקיימין שבועתן ונחרבו מה הנשבע באמת כך
הנשבע על השקר על אחת כמה וכמה

199. B'rešith rabba, Par. 33, 1:

אלכסנדרום מקדון אזל לגבי מלכא קציא לאחורי הרי חשך ושלח ליה נפק ליה
והוא טעין גידומי דדהב בגו דסקום דדהב אמר ליה לממונך אנא צריך אמר ליה
ולא [1]יהיה לך מה מיכול בארעך דאתיית לך להדין אמר ליה לא [2]אתית אלא
[3]בעיא למידע היך אתון דיינין יתיב גביה יומא חדא אתא חד בר נש קבל על
חבריה אמר הדין גברא זבן לי חרא קילקלתא ואשכחית [4]בגוה סימתא הדא
דזבין אמר קילקלתא זבנית סימתא לא [5]זבנית וההוא דזבן אמר קילקלתא ומה
דבגוה זבנית אמר לחד [6]מנייהו אית לך בר דכר אמר ליה הין ואמר [7]לאחרנ
אית לך ברתא נוקבא אמר ליה הין אמר להון זיל אסיב דין לדין והוי ממונא
לתרויהון חמתיה יתיב תמה אמר ליה מה לא דיינית טב אמר ליה אין אמר
ליה [8]אלו [9]יהיה גבכון היך הויתון דיינין אמר ליה קטלין דין ודין ומלכותא נסבא
ממונא דתרויהון אמר ליה אית [10]גבכון מטר נחית אמר ליה הין אמר, ליה אית
גבכון שמשא [11]דנח אמר ליה הין אמר ליה אית גבכון בעיר דקיק אמר ליה
הן אמר ליה תיפח רוחיה דההוא גברא לא בזכותכון נחית מטר ולא בזכותכון
שמשא דנחה עליכון אלא בזכותיה דבעירא [12]דכתיב אדם ובהמה תושיע ה׳
אדם בזכות בהמה תושיע ה׳

200. Ruth rabba zu Kap. III, 18; Par. 7,6:

ותאמר שבי בתו רבי [1]הונא בשם רבי שמואל בר רב יצחק הצדיקים הן שלהן
הן ולאו שלהן לאו [2]שנאמר כי לא ישקוט האיש כי אם כלה הדבר היום

201. b. Babh'a meṣi''a 49a:

רבי יוסי ברבי יהודה אומר מה תלמוד לומר [1]הין צדק והלא הין בכלל איפה
היה אלא [2]לומר לך שיהא הן שלך צדק ולאו שלך צדק אמר אביי ההוא שלא
ידבר אחד בפה ואחד בלב

202. b. Š'bhu'oth 36a:

אמר רבי אלעזר לאו שבועה הן שבועה [1]בשלמא לאו שבועה [2]דכתיב ולא יהיה
עוד המים למבול [3]וכתיב כימי נח זאת לי אשר נשבעתי [4]אלא הן שבועה
[2]מנא [2]לן סברא הוא מדלאו שבועה הן נמי שבועה אמר רבא והוא דאמר [1]לאו
לאו תרי זימני והוא דאמר הן הן תרי זימני [5]דכתיב ולא יכרת כל בשר עוד
ממי המבול ולא יהיה עוד המים למבול ומדלאו תרי זימני הן נמי תרי זימני

203. M'khilt'a, Par. Jethro (bachodeš), 6. Abschn. zu 2. M. 20, 3 (ed. Fr. S. 67a):

[1]לא יהיה לך אלהים אחרים על פני למה נאמר לפי [2]שנאמר אנכי ה׳ אלהיך
משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה אמרו לו עבדיו גזור עליהם גזרות אמר
להם כשיקבלו את מלכותי אגזור עליהם שאם מלכותי לא יקבלו גזרותי לא
יקבלו כך אמר המקום לישראל אנכי יי׳ אלהיך לא יהיה לך אני הוא שקבלתם
מלכותי במצרים אמרו לו כן וכשם שקבלתם מלכותי קבלו גזרותי רבי שמעון

---

199 [1] Ed. Ven. הוה — [2] Ed. Ven. אתיית — [3] Ed. Ven. בעייא — [4] Ed. Ven. בגוה — [5] Ed. Ven. זבינת — [6] Ed. Ven. מיניהו — [7] Ed. Ven. לאוחרנא — [8] Ed. Ven. אילו — [9] Ed. Ven. הוה — [10] Ed. Ven. בבון — [11] Ed. Ven. דנא — [12] Ps. 36, 7.
200 [1] Ed. Ven. חונא — [2] Ruth 3, 18. 201 [1] Lev. 19, 36 — [2] M לאו שיהא.
202 [1] vac. M — [2] vac. M; 1. M. 9, 15 — [3] Jes. 54, 9 — [4] M ה״ה אי דאמר ל״ל דכתי — [5] 1. M. 9,11. 203 [1] 2. M. 20, 3 — [2] 2. M. 20, 2.

בן יוחאי אומר הוא שנאמר [3]להלן אני יי׳ אלהיכם שקבלתם מלכותי בסיני אמרו הן והן קבלתם מלכותי קבלו גזרותי [4]כמעשה ארץ מצרים וגו׳ הוא שנאמר [5]כאן אנכי יי׳ אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים וקבלתם מלכותי אמרו לו הן והן קבלתם מלכותי באהבה קבלו גזרותי לא יהיה לך אלהים אחרים על פני

204. M^ekhilt'a, Par. Jethro (bachodeš), 4. Abschn., zu 2. M. 19, 25 (ed. Fr. S. 66a):

[1]וירד משה אל העם ויאמר אליהם וידבר אלהים [2]ויאמר אליהם אמר להם מיד ולא עכב דבר אחר ויאמר אליהם אמר להם היו אומרין על לאו לאו ועל הן הן..... [3]לאמר שהיו אומרים על הן הן ועל לאו לאו דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר על הן הן ועל לאו הן

205. M^ekhilt'a, Par. Jethro (bachodeš), 8. Abschn., zu 2. M. 20, 12 (ed. Fr. S. 70a):

כבד את אביך ואת אמך למען יארכון ימיך אם כבדתן למען יאריכון ימיך ואם לאו למען יקצרון שדברי תורה נוטריקון שכן דברי תורה נדרשין מכלל הן לאו מכלל לאו הן

206. b. Babh'a qamm'a 93a:

רבי יוחנן אמר יש הן שהוא כלאו ויש לאו שהוא כהן תניא נמי הכי [1]הכני פצעני על מנת לפטור [2]ואמר לו הן הרי יש הן שהוא כלאו קרע את כסותי על מנת לפטור ואמר לו לאו הרי לאו שהוא כהן

207. Giṭṭin VII, 1:

נשתתק ואמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו בודקין אותו [1]שלשה פעמים אם אמר על לאו לאו ועל הן הן הרי אלו יכתבו ויתנו

208. b. Š^ebhu'oth 36a:

אמר רבי יוסי ברבי חנינא אמן בו שבועה בו קבלת דברים בו האמנת דברים בו שבועה [1]דכתיב ואמרה האשה אמן אמן בו קבלת דברים [2]דכתיב ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם ואמר כל העם אמן בו האמנת דברים [3]דכתיב ויאמר ירמיהו הנביא אל חנניהו אמן כן יעשה ה׳ יקם ה׳ את דבריך

209. 5. Mose 23, 22–24:

[22]כי תדר נדר ליהוה אלהיך לא תאחר לשלמו כי דרש ידרשנו יהוה אלהיך מעמך והיה בך חטא [23]וכי תחדל לנדר לא יהיה בך חטא [24]מוצא שפתיך תשמר ועשית כאשר נדרת ליהוה אלהיך נדבה אשר דברת בפיך

LXX: [22]ἐὰν δὲ εὔξῃ εὐχὴν Κυρίῳ τῷ θεῷ σου, οὐ χρονιεῖς ἀποδοῦναι αὐτήν, ὅτι ἐκζητῶν ἐκζητήσει Κύριος ὁ θεός σου παρὰ σοῦ, καὶ ἔσται ἐν σοὶ ἁμαρτία· [23]ἐὰν δὲ μὴ θέλῃς εὔξασθαι, οὐκ ἔστιν ἐν σοὶ ἁμαρτία. [24]τὰ ἐκπορευόμενα διὰ τῶν χειλέων σου φυλάξῃ, καὶ ποιήσεις ὃν τρόπον εὔξω τῷ θεῷ δόμα ὃ ἐλάλησας τῷ στόματί σου.

210. 4. Mose 30, 3:

איש כי ידר נדר ליהוה או השבע שבעה לאסר אסר על נפשו לא יחל דברו ככל היצא מפיו יעשה

LXX: ἄνθρωπος ἄνθρωπος ὃς ἂν εὔξηται εὐχὴν Κυρίῳ ἢ ὀμόσῃ ὅρκον

---

203 [1] 3. M. 18, 2 — [4] 3. M. 18, 3 — [5] 2 M. 20, 2. 3. 204 [1] 2. M. 19, 25 — [2] 2. M. 20, 1 — [3] 2. M. 20, 1. 206 [1] vac. M — [2] M פטור ואם א״ל הן יש הן שהוא כלאו ויש לאו שהוא כהן. 207 [1] M שלש. 208 [1] 4. M. 5, 22 — [2] 5. M. 27, 26 — [3] Jer. 28, 6.

ὁρισμῷ ἢ ὁρίσηται περὶ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ, οὐ βεβηλώσει τὸ ῥῆμα αὐτοῦ· πάντα ὅσα ἐὰν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ποιήσει.

211. 3. Mose 19, 12:

לא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך אני יהוה

LXX: καὶ οὐκ ὀμεῖσθε τῷ ὀνόματί μου ἐπ' ἀδίκῳ, καὶ οὐ βεβηλώσετε[1] τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ὑμῶν· ἐγώ εἰμι Κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.

212. 2. Mose 20, 7:

לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא כי לא ינקה יהוה את אשר ישא את שמו לשוא

LXX: οὐ λήμψῃ τὸ ὄνομα Κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ· οὐ γὰρ μὴ καθαρίσῃ Κύριος ὁ θεός σου τὸν λαμβάνοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ ματαίῳ.

213. 3. Mose 5, 4–6:

[4]או נפש כי תשבע לבטא בשפתים להרע או להיטיב לכל אשר יבטא האדם בשבעה ונעלם ממנו והוא ידע ואשם לאחת מאלה [5]והיה כי יאשם לאחת מאלה והתודה אשר חטא עליה [6]והביא את אשמו ליהוה על חטאו אשר חטא נקבה מן הצאן כשבה או שעירת עזים לחטאת וכפר עליו הכהן מחטאתו

LXX: ἡ ψυχὴ ἡ ἄνομος ἡ διαστέλλουσα τοῖς χείλεσιν κακοποιῆσαι ἢ καλῶς ποιῆσαι κατὰ πάντα ὅσα ἐὰν διαστείλῃ ὁ ἄνθρωπος μεθ' ὅρκου, καὶ λάθῃ αὐτὸν πρὸ ὀφθαλμῶν, καὶ οὗτος γνῷ, καὶ ἁμάρτῃ ἕν τι τούτων· [5]καὶ ἐξαγορεύσει τὴν ἁμαρτίαν περὶ ὧν ἡμάρτηκεν κατ' αὐτῆς, [6]καὶ οἴσει περὶ ὧν ἐπλημμέλησεν Κυρίῳ, περὶ τῆς ἁμαρτίας ἧς ἥμαρτεν, θῆλυ ἀπὸ τῶν προβάτων, ἀμνάδα ἢ χίμαιραν ἐξ αἰγῶν περὶ ἁμαρτίας· καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτοῦ ὁ ἱερεὺς περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ ἧς ἥμαρτεν, καὶ ἀφεθήσεται αὐτῷ ἡ ἁμαρτία.

214. Siphr'a zu 3. M. 19, 12 (qᵉdošim, Par. 2, 6. 7):

ו לא תשבעו בשמי לשקר מה תלמוד לומר לפי [1]שנאמר לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא שיכול אין לי חייבים אלא על שם המיוחד בלבד · מנין לרבות את כל הכינויים תלמוד לומר [2]בשמי כל שם שיש לי : ז וחללת את שם ה' אלהיך · מלמד ששבועת שוא חילול השם . דבר אחר וחללת נעשה אתה חולים לחיה ולבהמה :

215. 'Abhoth V, 10 (9a):

חיה רעה באה לעולם על שבועת שוא ועל חלול השם

216. b. Šabbath 33a:

בעון שביעת שוא ושבועת שקר וחילול השם וחילול [1]שבת חיה רעה רבה ובהמה כלה ובני אדם מתמעטין והדרכים משתוממין

217. Mᵉchilt'a zu 2. M. 20, 7, Par. Jethro, Abschn. 7 (ed. Fr. S. 68b):

לא תשא את שם יי אלהיך לשוא אף שבועת שוא היתה [1]בכלל או נפש כי תשבע לבטא בשפתים והרי [2]הכתוב מוציאה מכללה ומחמיר עליה ופוטרה מן הקרבן אני אומר כשם שהוא פטורה מן הקרבן כך תהא פטורה מן המכות תלמוד לומר [3]לא תשא את שם יי ונו' מכלל קרבן יצאת מכלל מכות לא יצאת לא תשא למה נאמר לפי שהוא אומר ולא תשבעו בשמי לשקר אין לי אלא שלא ישבע מנין שלא יקבל עליו להשבע תלמוד לומר [4]לא תשא את שם יי אלהיך

---

211 LXX [1] βεβηλωσεται A. 214 [1] 2. M. 20, 7 — [2] 3. M. 19, 12. 216 [1] M שבהית ח״י באה. 217 [1] 3. M. 5, 4 — [2] 2. M. 20, 7 — [3] 2. M. 20, 7 Forts. — [4] 2. M. 20, 7.

עד שלא קבלת עליך להשבע הריני לך ייי משקבלת עליך להשבע הריני לך אלהים לדיין

כי לא ינקה ייי את אשר ישא את שמו לשוא אי אפשר לומר לא ינקה שכבר [5]נאמר ינקה ואי אפשר לומר ינקה [6]שכבר נאמר לא ינקה מעתה מנקה הוא לשבים ואינו מנקה לשאינן שבים

218. Siphr'a zu 3. Mose 5, 4—6:

פרשתא ט א יכול הנודר בנזיר ובקרבן יהא מביא [1]קרבן זה תלמוד לומר [2]כי תשבע על שבועה הוא חייב לא שנדר בנזיר ובקרבן

ב יכול המהרהר בלב יהא חייב תלמוד לומר [3]בשפתים לא בלב או יכול שאני מוציא את הגומר בלב תלמוד לומר [4]לבטא

ג יכול הנשבע להרע לאחרים יהא חייב תלמוד לומר להרע ולהיטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות יצא הנשבע להרע לאחרים

ד יכול הנשבע להרע לעצמו יהא פטור תלמוד לומר להרע ולהטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות אף אני אביא הנשבע להרע לעצמו שיהא חייב

ה יכול שאני מוציא אף הנשבע להטיב לאחרים וכשהוא אומר או להטיב להטיב אף לאחרים

ו או יכול הנשבע לעבור על המצוה יהא חייב תלמוד לומר להרע ולהטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות יצא הנשבע לעבור על המצוה

ז אוציא את הנשבע לעבור על המצוה ולא אוציא את הנשבע לקיים את המצוה שהיה בדין שיהא חייב דברי רבי יהודה בן בתירה אמר רבי יהודה בן בתירה מה אם הרשות שאין מושבע עליה מהר סיני הרי הוא חייב עליה מצוה שהוא מושבע עליה מהר סיני אינו דין שיהא חייב עליה אמרו ליה לא אם אמרת בשבועת הרשות שכן עשה לאו כהין תאמר בשבועת מצוה שלא עשה בה לאו כהין

ח להרע ולהטיב אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה דברים שאין בהן הרעה והטבה מנין תלמוד לומר לבטא אין לי אלא לבא לשעבר מנין תלמוד לומר [5]לכל אשר יבטא דברי רבי עקיבא רבי ישמעאל אומר להרע ולהטיב לבא אמר לו רבי עקיבא אם כן אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה דברים שאין בהן הרעה והטבה מנין אמר לי מריבוי הכתוב אמר לו אם ריבוי הכתוב לכך ריבוי הכתוב לכך

ט האדם בשבועה פרט לאנוס ונעלם ממנו פרט למזיד ונעלמה ממני שבועה או יכול ונעלם ממנו החפץ תלמוד לומר בשבועה ונעלם ממנו על העלם שבועה הוא חייב אינו חייב על העלם החפץ

219. Siphre zu 5. Mose 23, 22—24:

(264) כי תדור נדר לה׳ נאמר כאן נדר ונאמר להלן נדר מה נדר האמור להלן נדר ונדבה אף נדר האמור כאן נדר ונדבה ומה נדר האמור כאן לא תאחר לשלמי אף נדר האמור להלן לא תאחר לשלמו לה׳ אלהיך אלו הערכים יהחרמים [1]וההקדשות לא תאחר לשלמו הוא ולא חילופיו כי ידרשנו אלו חטאות ואשמות ה׳ אלהיך [2]זה הקדש בית המקדש מעמך זה לקט שכחה ופיאה והיה בך חטא בך חטא ולא בקרבנך חטא

(265) וכי תחדל לנדור רבי מאיר אומר טוב אשר לא תדור טוב מזה ומזה שלא תדור כל עיקר רבי יהודה אומר טוב אשר לא תדור טוב מזה ומזה שנודר ומשלם מוצא שפתיך זו מצות עשה תשמיר זה מצות לא תעשה ועשית זו

---

217 [5] 2. M. 34, 7 — [6] 2. M. 20, 7. 218 [1] Vgl. 3. M. 5, 4ff. — [2] 3 M. 5, 4 — [3] 3. M. 5, 4 — [4] 3. M. 5, 4 — [5] 3. M. 5, 4. 219 [1] Ed. Ven. וההקדישות — [2] Ed. Ven. זה הקדש בעל הבית.

אוהרה לבית דין שיעשוך כאשר נדרת זה נדר ליהי אלהיך [3]אלו ערכים וחרמים
[4]והקדשות נדבה זו נדבה כאשר דברת זה בדק הבית בפיך זו צדקה

220. Siphre zu 4. Mose 30,3 (Par. mattoth, 153):

איש להוציא את הקטן משמע מוציא את הקטן ואת בן שלש עשרה [1]שנה ויום
אחד הרי אתה דן נאמר [2]כאן ונאמר [3]להלן נדר מה נדר האמור להלן נדר
[4]ונדבה אף נדר האמור כאן נדר [5]ונדבה מיכן אמרו בן שלש עשרה [1]שנה ויום
אחד הבריו קיימים כי ידור נדר להי את שהסמיך נדרו לדבר שאיפשר לו
הרי זה נדר ואם לאו אינו נדר או אינו אלא עד שיזכיר לשם תלמוד לומר
[1]לאסור אסר על נפשו מכל מקום הא אין עליך לומר כלשון אחרון אלא כלשון
ראשון את שהסמיך את נדרו לדבר שאיפשר לו הרי זו נדר ואם לאו אינו
נדר או [6]כשם שבנדרים את שהסמיך נדרו לדבר שאיפשר לו הרי זה נדר
ואם לאו אינו נדר כך אף בשבועות תלמוד לומר לאסור אסר מכל מקום מה
הפרש בין נדרים [7]לשבועות בנדרים כנודר בחיי המלך [7]בשבועות כנשבע במלך
עצמו אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר [8]חי ה' וחי נפשך אם אעזבך
לאסור אסר על נפשו על נפשו הוא אוסר ואינו אוסר על אחרים שהיה בדין
ומה אם במקום שאין מפר [9]נדרי עצמו משנודר הרי הוא מפר נדרי עצמו עד
שלא ידור מקום שמפר נדרי אשתו משנדרה אינו דין שיפר נדרי אשתו עד
שלא תדור תלמוד לומר לאסור אסר על נפשו על נפשו הוא אוסר ואינו אוסר
על אחרים דבר אחר לאסור 'אסר על נפשו למה נאמר לפי שהוא אומר ככל
היוצא מפיו יעשה אין לי אלא שהוציא בפיו קיבל עליו בנדר ובשבועה מנין
תלמוד לומר לאסור אסר על נפשו יכול אפילו נשבע לאכול נבלות וטרפות
ושקצים ורמשים קורא אני עליו ככל היוצא מפיו יעשה תלמוד לומר לאסור
אסר על נפשו לאסור את המותר ולא להתיר את האסור לא יחל דברו [10]שלא
יעשה דברו חולין הרי שהיה חכם לא יפר לו לעצמו והדין נותן אם מיפר
לאחרים לא יפר לעצמו תלמוד לומר לא יחל דברו [11]שלא יעשה דבריו חולין
לא יחל דברו מגיד שעובר על בל יחל ועל בל תאחר מנין תלמוד לומר כי
תדור נדר להי אלהיך לא תאחר לשלמו מגיד שעובר על בל [12]יחל ועל בל
[12]תאחר [13]לא יחל דברו רבי אליעזר אומר לעשות הבטאה כשבועה רבי עקיבא
אומר ככל היוצא מפיו יעשה

221. Sirach 23, 9–11:

9ὅρκῳ μὴ ἐθίσῃς τὸ στόμα σου, καὶ ὀνομασίᾳ τοῦ ἁγίου μὴ συνεθισθῇς. 10ὥσπερ γὰρ οἰκέτης ἐξεταζόμενος ἐνδελεχῶς ἀπὸ μώλωπος οὐκ ἐλαττωθήσεται, οὕτως καὶ ὁ ὀμνύων καὶ ὀνομάζων διὰ παντὸς[1] ἀπὸ ἁμαρτίας οὐ μὴ καθαρισθῇ. 11ἀνὴρ πολύορκος πλησθήσεται ἀνομίας, καὶ οὐκ ἀποστήσεται ἀπὸ τοῦ οἴκου αὐτοῦ μάστιξ. (13)ἐὰν πλημμελήσῃ, ἁμαρτία αὐτοῦ ἐπ' αὐτῷ, κἂν ὑπερίδῃ, ἥμαρτεν δισσῶς. (14)καὶ εἰ διὰ κενῆς ὤμοσεν, οὐ δικαιωθήσεται, πλησθήσεται γὰρ ἐπαγωγῶν ὁ οἶκος αὐτοῦ.

222. Sirach 18, 22–24:

22μὴ ἐμποδισθῇς τοῦ ἀποδοῦναι εὐχὴν εὐκαίρως, καὶ μὴ μείνῃς ἕως θανάτου δικαιωθῆναι· 23πρὶν εὔξασθαι ἑτοίμασον σεαυτόν[1], καὶ μὴ γίνου ὡς ἄνθρωπος πειράζων τὸν κύριον. 24μνήσθητι θυμοῦ ἐν ἡμέραις τελευτῆς, καὶ καιρὸν ἐκδικήσεως ἐν ἀποστροφῇ προσώπου.

---

219 [3] Ed. Ven. אילו — [4] Ed. Ven. והקדישות. 220 [1] vac. Ed. Ven. — [2] 4. M. 30,3 — [3] 3. M. 22, 18. 21 — [4] Ed. Ven. + עמו — [5] 4. M. 30, 3 — [6] Ed. Ven. כשם שהנדרים שיים — [7] Ed. Ven. לשביעה — [8] 2. Reg. 4, 30 — [9] Ed. Ven. דברי — [10] Ed. Ven. לא — [11] Ed. Ven. ילא — [12] in Ed. Ven. umgestellt — [13] Ed. Ven. ולא. 221 [1] + το ονομα κυ ℵ^{ca}A. 222 [1] την ευχην σου ℵ^{ca}.

223. Pseudophokylides 16:
μηδ' ἐπιορκήσῃς μήτ' ἀγνὼς μήτε ἑκοντί. Ψεύδορκον στυγέει θεὸς ἄμβροτος ὅστις ὀμόσσῃ.

224. Josephus, Jüd. Krieg II, 8, 6:
καὶ πᾶν μὲν τὸ ῥηθὲν ὑπ' αὐτῶν ἰσχυρότερον ὅρκου, τὸ δὲ ὀμνύειν αὐτοῖς περιίσταται χεῖρον τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες· ἤδη γὰρ κατεγνῶσθαί φασιν τὸν ἀπιστούμενον δίχα θεοῦ ... πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἅψασθαι τροφῆς ὅρκους αὐτοῖς ὄμνυσι φρικώδεις, πρῶτον μὲν εὐσεβήσειν τὸ θεῖον, ἔπειτα τὰ πρὸς ἀνθρώπους δίκαια φυλάξειν καὶ μήτε κατὰ γνώμην βλάψειν τινὰ μήτε ἐξ ἐπιτάγματος, μισήσειν δ' ἀεὶ τοὺς ἀδίκους καὶ συναγωνιεῖσθαι τοῖς δικαίοις· τὸ πιστὸν ἀεὶ πᾶσιν παρέξειν, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν· οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγενέσθαι τινὶ τὸ ἄρχειν.

225. Josephus, contra Apionem 1, 22 (ed. Müller):
Δηλοῖ δὲ ὁ Θεόφραστος ἐν τοῖς περὶ νόμων. Λέγει γάρ, ὅτι κωλύουσιν οἱ Τυρίων νόμοι ξενικοὺς ὅρκους ὀμνύειν· ἐν οἷς μετά τινων ἄλλων καὶ τὸν καλούμενον ὅρκον Κορβᾶν καταριθμεῖ. Παρ' οὐδενὶ δ' ἂν οὗτος εὑρεθείη πλὴν μόνοις Ἰουδαίοις. Δηλοῖ δ', ὡς ἂν εἴποι τις, ἐκ τῆς Ἑβραίων μεθερμηνευόμενος διαλέκτου, δῶρον Θεοῦ.

226 Josephus, Altertümer 4, 4, 4:
καὶ οἱ κορβᾶν αὑτοὺς ὀνομάσαντες τῷ θεῷ, δῶρον δὲ τοῦτο σημαίνει κατὰ Ἑλλήνων γλῶτταν, βουλομένους[1] ἀφίεσθαι τῆς λειτουργίας τοῖς ἱερεῦσι καταβάλλειν ἀργύριον, γυναῖκα[2] μὲν τριάκοντα σίκλους ἄνδρα[3] δὲ πεντήκοντα.

227. Philo, de spec. legibus II, p. 270 M; Cohn-W. II, 2:
πρῶτον δ' ἐστὶ τῶν τριῶν τὸ μὴ θεοῦ ὄνομα λαμβάνειν ἐπὶ ματαίῳ. ὁ γὰρ τοῦ σπουδαίου, φησί, λόγος ὅρκος ἔστω, βέβαιος, ἀκλινής, ἀψευδέστατος, ἐρηρεισμένος ἀληθείᾳ. κἂν εἰ ὀμνύναι μέντοι βιάζοιντο αἱ χρεῖαι, πατρὸς ἢ μητρὸς ζώντων μὲν ὑγείαν καὶ εὐετηρίαν, τετελευτηκότων δὲ τὴν μνήμην ὅρκον ποιητέον· ἀπεικονίσματα γὰρ οὗτοί γε καὶ μιμήματα θείας δυνάμεώς εἰσι, τοὺς μὴ ὄντας εἰς τὸ εἶναι παραγαγόντες.

228. Philo, a. a. O. p. 272 M; Cohn-W. II, 9ff.:
(9) ἐὰν δέ τις ἐκβιασθεὶς ὀμόσῃ περὶ παντὸς οὑτινοσοῦν, ὃ μὴ νόμος ἀπείρηκε, παντὶ σθένει καὶ μηχανῇ πάσῃ τὸν ὅρκον βεβαιούτω[1] ... (10)... ὅρκος γὰρ οὐδὲν ἄλλο ἢ μαρτυρία θεοῦ περὶ πράγματος ἀμφισβητουμένου· θεὸν δὲ μὴ ἐπ' ἀληθεῖ καλεῖν πάντων ἀνοσιώτατον ... (13)εἰσὶ γὰρ οἳ ὀμνύουσιν, ἐὰν τύχῃ, κλοπὰς καὶ ἱεροσυλίας ἢ φθορὰς καὶ μοιχείας ἢ τραύματα καὶ σφαγὰς ἤ τι τῶν ὁμοιοτρόπων κακῶν ἐργάσεσθαι, ... (19)εἰ δὲ δὴ καὶ τύχοι τις εἶναι περιουσία καὶ ἀφθονία τῶν περὶ τὸν βίον, ὅρκοις ἐπισφραγίζονται τὴν χρῆσιν καὶ ἀπόλαυσιν τῶν εἰς πολυτέλειαν· οἷον δή τι λέγω· πρῴην τις τῶν οὐκ ὀλίγα κεκτημένων ὑγρὸν καὶ διαρρέοντα βίον ἀσπασάμενος, ἐπειδὴ πρεσβύτης παρὼν συγγενὴς ἢ πατρικὸς ὥς γ' οἶμαι φίλος ἐνουθέτει πρὸς τὸ σεμνότερον καὶ αὐστηρότερον τὴν δίαιταν παρακαλῶν μεταβαλεῖν, τὴν παραίνεσιν οὐ μετρίως δυσχεράνας ὤμοσεν ἀντιφιλονεικῶν, ἕως ἂν τὰς χορηγίας ἔχῃ καὶ παρασκευάς, μηδενὶ χρήσεσθαι τῶν εἰς εὐτέλειαν ...

229. Philo, de decalogo, p. 195 M:
Κάλλιστον δὴ καὶ βιωφελέστατον καὶ ἁρμόττον λογικῇ φύσει τὸ ἀνώμοτον, οὕτως

223 ed. Lincke, 1903 (Samaria und seine Propheten). 226 [1] a. L. βουλόμενοι — [2] a L. γυνή — [3] a. L. ἀνήρ. 228 [1] 4. M. 30, 3. 229 Nach Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. IV. rec. L. Cohn, Berol. 1902, S. 237f.

ἀληθεύειν ἐφ' ἑκάστου δεδιδαγμένῃ, ὡς τοὺς λόγους ὅρκους εἶναι νομίζεσθαι. δεύτερος δέ. φασί, πλοῦς τὸ εὐορκεῖν.

4. und 5. Jesu Worte über die Feindesliebe und das ius talionis.

230. Siphr'a zu 3. Mose 19, 18 (Par. qᵉdošim):

לא תקום ולא תטור את בני עמך נוקם אתה ונוטר לאחרים ואהבת לרעך כמך רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה

231. 'Abhoth I, 12:

הלל אומר הוי [1]מתלמידיו של אהרן אהב שלום ירדף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה.

232. Sprüche Salomos 24, 17:

בנפל אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך פן יראה יהוה ורע בעיניו והשיב מעליו אפו

233. 2. Mose 23, 4. 5:

כי תפגע שור איבך או חמרו תעה השב תשיבנו לו [5]כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו וחדלת מעזב לו עזב תעזב עמו

234. Mᵉkhilt'a zu 2. Mose 23, 4. 5, Par. mišpaṭim (de kasp'a), 20. Abschnitt (ed. Fr. S. 99a):

שור אויבך זהו גוי עובד אלילים דברי רבי יאשיה מכאן מצינו שעובדי אלילים קרוים אויבים לישראל מכל מקום [1]שנאמר כי תצא מחנה על אויבך [2]כי תצא למלחמה על אויביך רבי אליעזר אומר בגר שחזר לסורו הכתוב מדבר רבי יצחק אומר בישראל משומד הכתוב מדבר רבי נתן אומר בישראל עצמו אלא מה תלמוד לומר אויביך אלא אם הכה את בנך או שעשה עמך מריבה נעשה אויב לשעה

235. 'Abhoth II, 10:

רבי אליעזר אומר הוי מתחמם כנגד אורן שלחכמים והוי זהיר [1]מגחלתן [2]שמא תכוה שנשיכתן נשיכת שועל ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף וכל דבריהם כגחלי אש

236. b. Bᵉrakhoth 17a:

אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו [1]נכרי בשוק

237. 'Abhoth IV, 15:

רבי [1]מתיה בן חרש אומר הוי מקדים [2]לשלום כל אדם

238. Mᵉkhilt'a zu 2. Mose 18, 12, Par. Jethro ('Amalek), 1. Abschnitt, gegen Ende (ed. Fr. S. 59a):

[1]ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חתן משה לפני האלהים ומשה להיכן הלך והלא מתחלה יצא לקראתו [2]שנאמר ויצא משה לקראת חתנו ועכשיו להיכן הלך אלא מלמד שהיה עומד ומשמש עליהם מהיכן למד מאברהם אבינו אמרו הדבר הזה דרש רבי יצחק ואמר כשעשה רבן גמליאל סעודה לחכמים היו כל חכמי ישראל מסיבים אצלו עמד רבן גמליאל ושמש

---

231 [1] AJL בתלמידיו, KR תלמידו. 234 [1] 5. M. 23, 10 — [2] 5. M. 21, 10. 235 [1] RNM בנחלתן — [2] KMJ שלא. 236 [1] Ed. Ven., M גוי. 237 [1] NJ²Y מתיא, RH מתתיה; K מַתְּתְיָה — [2] NM בשלום. H שלום לכל. 238 [1] 2. M. 18, 12 — [2] 2. M. 18, 7.

אמרו אין אנו כדאין שישמשנו אמר להן רבי יהושע הניחו לו שישמש
שמצינו שגדול מרבן גמליאל שמש את הבריות אמרו אי זה זה אמר להם
אברהם אבינו גדול העולם [3]ששימש מלאכי השרת שהיה סבור שהם בני אדם
ערביים עובדי עבודה זרה ורבן גמליאל שישמש חכמים לומדי תורה על אחת
כמה וכמה אמר להן רבי יצחק מצינו גדול מרבן גמליאל ומאברהם ששימש
את הבריות אמרו לו אי זה זה אמר להם שכינה שבכל שעה מספיק מזון
לכל באי העולם כדי צרכן ומשביע לכל חי רצון ולא לבני אדם הכשרים
והצדיקים בלבד אלא אף הרשעים עובדי עבודה זרה רבן גמליאל על אחת
כמה וכמה שישמש חכמים ובני תורה

239. b. Taʿanith 7a:

אמר רבי אבהו גדול יום הגשמים [1]מתחיית המתים דאילו תחיית המתים
לצדיקים [2]ואילו גשמים בין לצדיקים בין לרשעים

240. ʾAbhoth III, 14:

רבי עקיבא היה אומר חביב אדם שנברא בצלם חבה יתרה נודעת לו שנברא
[1]בצלם [2]שנאמר כי בצלם אלהים [3]עשה את האדם חביבין ישראל שנקראו
בנים למקום חבה יתרה נודעת להם שנקראו בנים למקום [4]שנאמר בנים אתם
לײ אלהיכם

241. 3. Mose 24, 19. 20:

[19]ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו [20]שבר תחת שבר עין תחת
עין שן תחת שן כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו

242. Siphrʾa zu 3. Mose 24, 19. 20 (Par. ʾemor):

ואיש כי יתן מום בעמיתו אין לי אלא בזמן שנתן בו מום מנין צרם באזנו תלש
בשערו רקק והגיע בו הרוק והעביר טליתו ממנו ופרע ראשה של אשה בשוק
תלמוד לומר [1]ועשה כאשר עשה כן יעשה לו ומנין הכהו באהר ידו בלוח
ובפנקס ובטומס ניירות שבידו תלמוד לומר [1]ועשה

243. Babbʾa qammʾa VIII, 6:

התוקע לחברו נותן לו סלע רבי יהודה אומר משום רבי יוסי הגלילי מנה סטרו
נותן לו מאתים זוז לאחר ידו נותן לו ארבע מאות זוז צרם באזנו תלש בשערו
רקק והגיע בו רוקו העביר טליתו ממנו פרע ראש האשה בשוק נותן ארבע
מאות זוז זה הכלל הכל לפי כבודו

244. Tos. Babhʾa qammʾa IX, 31:

היכה באחר ידו בנייר בפינקס בעורות שאינן [1]נעבדין ובטומוס של שטרות שבידיו
נותן ארבע מאות זוז ולא מפני שמכה של צער היא אלא מפני שמכה של
בזיון היא [2]שנאמר קומה ײ הושיעני אלהי כי הכית את כל אויבי לחי
[3]ואומר בשבט יכו על הלחי את שופט ישראל [4]ואומר גוי נתתי למכים ולחיי
למורטים וגו׳

245. b. Babhʾa qammʾa VIII, 6 (fol. 90b, 91b):

מתניתא ומעשה באחד שפרע [1]ראש האשה בשוק באת לפני רבי עקיבא וחייבו
ליתן לה ארבע מאות זוז אמר לו רבי תן לי זמן ונתן לו זמן שמרה עומדת על
פתח חצרה ושבר את הכד בפניה ובו כאיסר שמן גילתה את ראשה והיתה
מטפחת ומנחת ידה על ראשה העמיד [2]עליה עדים ובא לפני רבי עקיבא אמר
לו [3]לזו אני נותן ארבע מאות זוז אמר לו לא אמרת כלום [4]החובל בעצמו אף
על פי שאינו רשאי פטור אחרים שחבלו בו חייבים

---

238 [3] 1. M. 18. 239 [1] M + יותר — [2] M לצדיקים ולא לרשעים ואילו יום הג׳ לצדיקים ולרשעים. 240 [1] C u. a. vac. חבה bis בצלם — [2] 1. M. 1, 27. — [3] ALJ² ברא — [4] 5. M. 14, 1. 242 [1] 3. M. 24, 19. 244 [1] W עבודין — [2] Ps. 3, 8 — [3] Micha 4, 14 — [4] Jes. 50, 6. 245 [1] M + את — [2] M לה — [3] M + רבי — [4] M + ש.

גמרא (91b) אין אדם רשאי לחבל בעצמו והתניא יכול נשבע להרע [5]בעצמו ולא הרע [6]יהא פטור תלמוד לומר [7]להרע או להיטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות

246. Siphr'a zu 3. Mose 19, 18 (Par. q^{e}došim):

לא תקום עד היכן הוא כוחה של נקימה אמר לו השאילני מגלך ולא השאילו למחר אמר לו השאילני קרדומך אמר לו איני משאילך כשם שלא השאלתה לי מגלך לכך נאמר לא תקום [1]לא תטור עד היכן כחה של נטירה אמר לו השאילני קרדומך ולא השאילו למחר אמר לו השאילני מגלך אמר לו הא לך איני כמותך שלא השאלת לי קרדומך לכך נאמר לא תטור

247. Tos. Babh'a qamm'a IX, 33:

אנסוהו גוים ונטלו ממונו [1]של חבירו בפניו פטור נטל הוא ונתנו להם הרי זה חייב

248. Derekh 'ereṣ rabba Kap. IX:

רבי אליעזר אומר השונא את חבירו הרי זה משופכי דמים [1]שנאמר וכי יהיה איש שונא לרעהו וארב לו וקם עליו (והכהו נפש ומת ונס אל אחת הערים האל)

249. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. II:

למוד להיות [1]גומל [1]בטובה הוי עלוב ואהוב לכל ושפל רוח [2]ולשון [2]רכה

250. b. Šabbath 88b (Jom'a 24a):

תנו רבנן [1]עלובין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליהן הכתוב אומר [2]ואוהביו כצאת השמש בגבורתו

251. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. IX:

אם ראית פני חברך שנתדלדל ומטה ידע עמד אל תחזירהו ריקם כדי שתנצל מכל רע [1]שנאמר שומר מצוה לא ידע דבר רע ואם הלוית לו מאומה בשעת דחקו יתקיים עליך [2]אז תקרא וה' יענה

V.

Almosen, Beten, Fasten.

1. Almosen, Fasten.

252. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. IV:

אם עשית צדקה תזכה לממון ואם זכית לממון עשה ממנו צדקה בעוד שהוא בידך קנה ממנו העולם הזה והעולם הבא ואם אין אתה עושה ממנו צדקה יעוף פתאום [1]שכנפים יש לו ובשמים פורח [2]שנאמר התעיף עיניך בו ואיננו כי עשה ישעה לו כנפים כנשר יעוף השמים

253. b. Sanhedrin 35a:

מתניתא דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה

גמרא מנהני מילי אמר רבי חנינא דאמר [1]קרא מלאתי משפט צדק ילין בה ועתה מרצחים [2]ורבא אמר מהכא אשרו דיין [3]חמוץ אשרו דיין שמחמץ את דינו ואידך אשרו חמוץ ולא חומץ ואידך האי מלאתי משפט מאי עביד ליה [4]כדרבי אלעזר [5]אמר רבי יצחק דאמר רבי אלעזר [5]אמר רבי יצחק כל תענית שמלינין [6]בו את הצדקה כאילו שופך דמים [7]שנאמר מלאתי משפט צדק ונו' והני מילי בריפתא ותמרי אבל בזוזי חיטי ושערי לית לן בה

---

245 [5] M לעצמן — [6] M + יכול — [7] 3. M. 5,4. 246 [1] vac. Ed. Ven. 247 [1] vac W. 248 [1] 5. M. 19, 11. 249 [1] V גמור בטוב — [2] Rv בפני כל אדם. 250 [1] M הנעלבין — [2] Jud. 5, 31. 251 [1] Qoh. 8, 5 — [2] Jes. 58, 9. 252 [1] V כי כנפים — [2] Prov. 23, 5. 253 [1] Jes. 1, 21 — [2] M רבה — [3] Jes. 1, 17 — [4] M + ההוא מיבעי לכדרי — [5] ארי״י vac. M — [6] M בה צדקה — [7] Jes. 1, 21.

254. jer. Taʿanith II, 65b:

אמר רבי [1]לעזר ג׳ דברים מבטלין את הגזירה קשה ואילו הן תפילה וצדקה ותשובה ושלשתן [2]בפסוק אחד ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם ויתפללו זו תפילה ויבקשו פני זו צדקה כמה דאת [3]אמר אני בצדק אחזה פניך וישובו מדרכיהם הרעים זו תשובה אם עשו כן מה כתיב תמן ואני אשמע השמים ואסלח לחטאתם וארפא את ארצם : רבי חגיי דרש הדא דרבי לעזר כל שעה בתעניתא . אמר רבי לעזר סוף שתא כשתא . מן עפר קיטא לסיתוא . נפח צפונה יצף לבניך . כל שנה שאין מתריעין עליה בראשונה סוף שמתריעין עליה בסופה

255. Taʿanith I, 8 (jer. Taʿan. 63c):

עברו אלו ולא נענו בית דין גוזרין [1]עליהם עוד שבע שהן שלש עשרה תעניות על הצבור [2]ומה אלו יתירות על הראשונות שבאלו מתריעין ונועלין את החנויות

256. jer. Taʿanith I, 65a:

תקעו הכהנים תקעו

257. b. Taʿanith 8b:

אמר רבי יוחנן אין הגשמים נעצרין אלא בשביל [1]פוסקי צדקה ברבים ואין נותנין [2]שנאמר נשיאים ורוח וגשם אין איש מתהלל במתת שקר

258. b. Šabbath 35b:

תנו רבנן שש תקיעות תוקעין [1]ערב שבת ראשונה להבטיל את העם ממלאכה שבשדות שנייה להבטיל עיר וחנויות שלישית להדליק את הנר [2]דברי רבי נתן רבי יהודה הנשיא אומר שלישית לחלוץ תפילין

259. Sukka V, 5:

אין פוחתין מאחד ועשרים תקיעות במקדש ואין מוסיפין על ארבעים ושמונה בכל יום היו שם עשרים ואחת תקיעות [1]במקדש שלש לפתיחת שערים [2]תשע לתמיד של שחר ותשע לתמיד של בין הערבים ובמוספין היו מוסיפין [1]עוד תשע ובערב שבת היו מוסיפין עוד שש שלש להבטיל [3]העם ממלאכה ושלש להבדיל בין קדש לחול ערב שבת שבתוך החג היו שם [4]שמונה וארבעים שלש לפתיחת שערים שלש לשער העליון ושלש לשער התחתון ושלש למלוי המים ושלש על גבי המזבח תשע לתמיד של שחר ותשע לתמיד של בין הערבים ותשע למוספין שלש להבטיל את העם מן המלאכה ושלש להבדיל בין קדש לחול

260. b. Moʿed qaṭan 16a:

ואמר עולא ברי מאה שיפורי שמתיה ברק [1]למרוז

261. Mᵉkhiltʾa des R. Šimʿon ben Jochʾai (ed. Hoffmann 1905, S. 110), zu 2. Mose 20, 13:

שנה שלישית אמר להם צאו ויראו שמא יש בכם פוסק צדקה ברבים ואינו משלם שהגשמים נעצרים בעון מי שפוסק צדקה ואינו משלם שנאמר נשיאים רוח וגשם אין איש מתהלל במתת שקר יצאו ובדקו לא מצאו

262. Tos. Tᵉrumoth I, 10:

אין פוסקין עליהם צדקה [1]לעניים בבית הכנסת דבר שאינו קצוב מן התורה

263. Tos. Šᵉqalim II, 16:

כשם שהיתה לשכת חשאין במקדש כך היתה בכל עיר ועיר מפני שעניים בני טובים מתפרנסין [1]לתוכו בחשאי

---

254 [1] = = אלעזר — [2] 2. Chron. 7, 14 — [3] Ps. 17, 15. 255 [1] vac. M — [2] Ed. Ven. הרי; M מה. 257 [1] M ישראל שפוסקין צדקה ברי ואינן — [2] Prov. 25, 14. 258 [1] M בע״ש תקיעה ראשי להבי מלאכה .... מלאכה מעיר וחנייתיה — [2] M + והוקע ומריע ותוקע ישובת. 259 [1] vac. M — [2] Ed. Ven. ותשע — [3] M את העם מן המלאכה — [4] Ed. Ven., M ארבעים ושמנה. 260 [1] Richt. 5, 23. 263 [1] W מתוכו.

264. Š^{e}qalim V, 6:
שתי לשכות היו במקדש אחת לשכת [1]חשאים .... [2]ירא חטא [3]נותנים לתוכה
בחשאי ועניים בני טובים מתפרנסין מתוכה בחשאי

265. Sifre Deut. 117 p. 98b (ed. Friedmann), zu 5. Mose 15, 9. 10 (Par. r^{e}'eh):
מיכאן אמרו לשכת חשאים היתה בירושלם

266. b. Sukka 49b:
אמר רבי אלעזר אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה [1]שנאמר זרעו לכם
לצדקה קצרו לפי חסד

267. Ebenda:
אמר רבי אלעזר גדול העושה צדקה יותר [1]מכל הקרבנות [2]שנאמר עשה צדקה
ומשפט נבחר להי מזבח

268. Derekh 'ereṣ zoṭa Kap IX:
אהוב את הענים כדי שלא יבאו בניך לידי [1]מדה זו

269. 'Orach chajjim 'Eli'ezers des Großen[1]:
בני הוי זהיר לכבד לעני ולתת לו מתנה בסתר ולא בפרהסיא והאכילהו והשקהו
בביתך והעלים עינך מלהסתכל בו כשהוא אוכל

270. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. IX:
הוי שמח [1]במתנה שאתה נותן מתוך ביתך כדי שיכפה ממך אף שנאמר מתן
בסתר יכפה אף

271. Ebenda:
הוי שמח על שולחנך בשעה שהרעבים באים ונהנין [1]ממנו כדי שתאריך ימים
בעולם הזה [1]ובעולם הבא

272. Ebenda:
אם רצת לכביד עני יהיו לך בנים בעלי [1]תורה ומקיימי מצות בישראל

273. b. Babh'a bathr'a 9b:
אמר רבי אלעזר גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבינו דאילו במשה רבינו
[1]כתיב כי יגורתי מפני האף והחמה ואילו בעושה צדקה [2]כתיב מתן בסתר
יכפה אף ושוחד בחיק חמה עזה

274. M^{e}khilt'a, Par. Bo, Abschn. 13, zu 2. Mose 12, 33 (ed. Fr. S. 14a):
ותחזק מצרים על העם מגיד שהיו טורדין אותם לצאת בבהלה
כי אמרי כלנו מתים אמרו לא כמדת משה הוא משה אמר [1]ומת כל בכור בארץ
מצרים יהיו סבורין שכל מי שיש לו ד׳ אי ה׳ בנים אין מת אלא הבכור שבהם
ולא היו יודעין שנשותיהן חשודות בעריות וכולן בכורים מרווקים אחרים הן עשו
בסתר והקדוש ברוך הוא פרסם אותם בגלוי והרי דברים קל וחמר ומה אם
מדת פירענות מועטת העושה בסתר הקדוש ברוך הוא מפרסמו בגלוי מדה
טובה מרובה על אחת כמה וכמה

275. b. Soṭa 3a:
תניא היה רבי מאיר אומר אדם עובר עבירה בסתר והקדוש ברוך הוא מכריז
עליו בגלוי [1]שנאמר ועבר עליו רוח קנאה ואין עבירה אלא לשון הכרזה
[2]שנאמר ויצו משה ויעבירו קול במחנה

---

264 [1] Ed. Ven. חטאים; M החטאית — [2] Ed. Ven. יראי — [3] M משליכין.
266 [1] Hos. 10, 12. 267 [1] M מקרבנות — [2] Prov. 21, 3. 268 [1] Rch עניות.
269 [1] Ausg. von 1697. 270 [1] Rv בממון. 271 [1] Rv על שולחנך. 272 [1] V
עושי תורה. 273 [1] 5. M. 9, 19. [2] Prov. 21, 14. 274 [1] 2. M. 11, 5. 275 [1] 4. M. 5, 14
— [2] 2. M. 36, 6.

276. b. Chagiga 5a zu Pred. 12, 14:

כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב (Pred. 12, 14
ואם רע
אי אם טוב ואם רע אמרי דבי רבי ינאי זה הנותן צדקה לעני בפרהסיא כי
הא דרבי ינאי חזייה לההוא גברא דקא יהיב [1]זוזא לעני בפרהסיא אמר ליה
מוטב [2]דלא יהבת ליה מהשתא דיהבת ליה וכספתיה

277. 'Abhoth IV, 4:

בי יוחנן בן [1]ברוקה אומר [2]כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי
אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם

2. Beten.

278. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. IX:

ב ראית חכם שמת [1]לך וקרע עליו עד שיפטר ממך אם ראית עני שמת חוור
עליו עד שתולך אותו לקבר כדי שבמיתתך תבוא שלום ותנוח על משכבך

279. Ebenda Kap. IV:

ב זכית לממון עשה ממנו צדקה

280. Ebenda Kap. II:

ב אתה חפץ ללמד תורה אל תאמר על מה שלא שמעת שמעתי

281. Ebenda Kap. II:

ב הטיבות הרבה יהיה בעיניך מעט

282. Ebenda Kap. II:

ב אתה [1]רוצה להתרחק מן החטא צא [2]וחשוב ועיין [3]בסופו

283. 'Abhoth II, 8:

ן יוחנן בן זכי קבל מהלל ומשמי הוא היה אומר אם עשית תורה הרבה אל
[1]תחזק טובה לעצמך כי לכך נוצרת

284. Berakhoth I, 3:

ת שמאי אומרים בערב כל אדם יטו ויקראו ובבוקר יעמדו [1]שנאמר ובשכבך
ובקומך

285. Berakhoth V, 1:

אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש

286. b. Berakhoth 30a:

: אשי מצלי [1]בהדי צבורא ביחיד מיושב כי הוה אתי לביתיה [2]ההדר ומצלי
מעומד

287. 2. Könige 4, 32 ff.:

יבא אלישע הביתה והנה הנער מת משכב על מטתו [33]ויבא ויסגר הדלת בעד
שניהם ויתפלל אל יהוה

288. b. Ta'anith 8a:

מר רב אמי .... ילך אצל חסיד שבדור וירבה עליו בתפילה [1]שנאמר
ויצו עליה במפגיע ואין פגיעה אלא תפלה [2]שנאמר ואתה אל תתפלל בעד
העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי

---

276 [1] M צדקה — [2] M כי לא. 277 [1] HN ברוקא — [2] vac. AHJLY. 278 [1] R
für לך bis עליו : עמוד וחזור עליו. 282 [1] Rv חפץ — [2] V + ודע — [3] :
הוי מחשב וידע ומעיין בסופו. 283 [1] KRHNLYM תחזיק. 284 [1] 5. M. 6
286 [1] M צי' בהדי מיושב — [2] vac. M ו הדר. 288 [1] Hiob 36, 32 — [2] Jer. 7,

289. jer. Ta'anith IV, 67c:

אמר רבי לוי [1]גם כי תרבו תפלה אינני שומע מיכן שכל המרבה בתפילה נענה

290. b. Berakhoth 54b:

אמר רב יהודה שלשה דברים מאריכין ימיו ושנותיו של אדם המאריך בתפלתו [illegible]

291. b. Berakhoth 61a:

אמר רב הונא אמר רב [1]משום רבי מאיר לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקדוש ברוך הוא [2]שנאמר אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים

292. jer. Berakhoth IV, 7c:

רבי חייא בשם רבי יוחנן רבי שמעון בן חלפתא בשם רבי מאיר [1]והיה כי הרבתה להתפלל לפני יי׳ מיכן שכל המרבה בתפילה נענה

293. b. Menachoth 43b:

תניא היה רבי מאיר אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום [1]שנאמר ועתה ישראל מה ה׳ אלהיך שואל מעמך

294. b. Berakhoth 30b (V, 1):

חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכונו [1]לבם לאביהם שבשמים

295. b. Berakhoth 32b:

תנו רבנן חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחוזרין ושוהין שעה אחת וכו׳ מאחר [1]ששוהין תשע שעות ביום בתפלה תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתם מתברכת

296. b. Berakhoth 16b:

רבי יוחנן בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה׳ [1]אלהינו שתציץ [2]בבשתנו ותביט [3]ברעתנו ותתלבש [4]ברחמיך ותתכסה בעוזך ותתעטף בחסידותך ותתאזר בחנינותך ותבא לפניך מדת טובך [5]וענותנותך

297. Ebenda:

רבי זירא בתר [1]דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה׳ [2]אלהינו [3]שלא נחטא ולא נבוש ולא נכלם מאבותינו

רבי חייא בתר דמצלי אמר הכי יהי רצון מלפניך ה׳ אלהינו שתהא תורתך אומנותנו ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו

298. Abhoth II, 13:

רבי שמעון אומר .... כשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא [1]תחנונים לפני המקום [2]ברוך הוא [3]שנאמר כי חנון ורחום הוא ארך אפים ורב חסד

299. Ebenda:

רבי שמעון אומר הוי זהיר [1]בקרית שמע [2]ובתפלה

300. b. Ta'anith 25a:

לוי גזר [1]תעניתא ולא אתא מיטרא אמר לפניו רבונו של עולם עלית וישבת במרום [2]ואין אתה מרחם על בניך אתא מיטרא ואיטלע

---

289 [1] Jes. 1, 15. 291 [1] M וכן תנא משמיה דר״מ — [2] Pred. 5, 1. 292 [1] 1. Sam. 1, 12. 293 [1] 5. M. 10, 12. 294 [1] M את לי. 295 [1] M דט׳ שעות ביום לתפלתן תורי׳ [illegible] 296 [1] M אלהי — [2] Ed. Ven. בבשתינו — [3] Ed. Ven. M ברעתינו — [4] M בצדקתך — [5] M [+ וחכמותך]. 297 [1] M דמצלי — [2] M אלהי — [3] M ולא שתהא תורי׳ אומ׳ [illegible] תהא קנאתינו על אחרים ולא קנאת אחרים עלינו ואל ידוה וכו׳ ; ר׳ח וכו׳ שלא נחטא ולא נתבייש וכו׳ [illegible] 298 [1] RHN רחמים ותחנונים — [2] CKRAY, a. vac. ברוך הוא — [3] Joel 2, 13. 299 [1] N קריאת — [2] vac. K. 300 [1] M + רחמי בעא — [2] M אתי [illegible] ואי אתה משניח בעלבון בניך.

אמר רבי אלעזר לעולם אל יעמד אדם דברים בלבו [3]למעלה עדיו אם נכול
יעמה הדברים בלבו [3]למעלה אימלו

301. Ta'anith III, 8:

מעשה [1]שאמרו לו לחוני המעגל התפלל שירדו גשמים אמר להם צאו והכניסו
תנורי פסחים [2]בשביל שלא ימוקו התפלל ולא ירדו גשמים [3]מה [3]עשה עג עוגה
ועמד בתוכה ואמר לפני רבונו של עולם בניך שמו פניהם עלי [4]שאני כבן
בית לפניך נשבע אני בשמך הגדול שאיני זז מכאן עד שתרחם על בניך
התחילו גשמים מטפטפין אמר לא כך שאלתי אלא גשמי בורות שיחין ומערות
[5]התחילו לירד בזעף אמר לא כך שאלתי אלא גשמי רצון [6]ברכה ונדבה ירדו
כתיקנן עד [7]שעלו ישראל [8]מירושלים להר הבית מפני הגשמים [9]באו ואמרו לו
כשם שהתפללת עליהם שירדו כך התפלל [10]שילכו להן אמר להן צאו וראו אם
נמחית אבן הטועים שלח לו שמעון בן שטח [11]אלמלי חוני אתה גוזרני עליך
נדוי אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום [12]ועושה לך רצונך כבן
[13]שהוא מתחטא על אביו ועושה לו רצונו עליך הכתוב [14]אומר ישמח אביך
ואמך ותגל יולדתך

302. Qaddiš[1]:

יתגדל ויתקדש שמה רבא בעלמא דברא כרעותה וימלך מלכותה בחייכון וביומיכון
ובחיי דכל בית ישראל בעגלא ובזמן קריב אמן יהא שמה רבא מברך לעלם
ולעלמי עלמיא יתברך אמן וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה
ויתקלס שמה דקדשא בריך הוא לעלא מכל ברכתא שירתא תשבחתא ונחמתא
דאמירן בעלמא ואמרו אמן

303. b. Berakhoth 3a:

שעה שישראל [1]נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות [2]ועונין יהא שמיה [3]הגדול
מבורך הקדוש ברוך הוא מנענע [4]ראשו ואומר וגו׳

304. Sifre Deut. 306 (Par. ha'azinu), zu 5. M. 32, 3:

כי אחר כי שם יי אקרא רבי יוסי אומר מניין לעומדים בבית הכנסת [1]ואומרים
ברכו את יי המבורך שעונים [2]אחריהם ברוך יי המבורך לעולם ועד תלמוד
לומר כי שם יי אקרא הבו גודל לאלהינו

305. Ebenda:

מניין לאומר ברכו שהם עונים אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד תלמוד
לומר כי שם יי אקרא ומניין לאומר יהא שמיה רבה מברך שעונים [1]אחריהם
לעלמי ולעלמי עלמים תלמוד לומר הבו גודל לאלהינו

306. b. Ta'anith 16b:

דתניא ..... במה דברים אמורים בגבולין אבל במקדש אינו כן לפי שאין עונין
אמן במקדש ומנין שאין עונין אמן במקדש [1]שנאמר קומו ברכו את ה׳ אלהיכם
מן העולם עד העולם ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה יכול
[2]על כל ברכות כולן לא תהא אלא תהלה אחת תלמוד לומר ומרומם על כל
ברכה [3]ותהלה על כל ברכה תן [3]לו תהלה ואלא במקדש מהו אומר ברוך ה׳
[3]אלהים אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך גואל ישראל והן עונין אחריו

300 [3] Ed. Ven., M מעלה. 301 [1] M ואמרו — [2] M כדי — [3] vac. M — [4] vac. M שאני bis לפניך — [5] M ירדו — [6] M שאלתי ירדו — [7] Ed. Ven. שיצאו; M שעלו — [8] vac. M — [9] vac. M ובאו — [10] M שילכו אמר עליהן — [11] M צריך אתה לנדות אבל מה אני שאתה — [12] vac. M ועשה רצונך — [13] M שמתחטא לפני — [14] Prov. 23, 25. 302 [1] nach David de Sola Pool, 1909. 303 [1] M + עושין רצונו של מקום וגו׳ — [2] Ed. Ven. | אמן — [3] Ed. Ven., M רבא — [4] M + את. 304 [1] Ed. Ven. ואומר — [2] a. L. אחריו, vorher ואומר. 305 [1] besser אחריו, obiges in Ed. Ven. 306 [1] Neh 9, 5 [2] M כל הברכות כולן תהא ברכה אחת ת״ל — [3] vac. M.

ברוך שם כבוד מלכותו [4]לעולם ועד וחזן הכנסת אומר להם תקעו הכהנים [3]בני אהרן תקעו וגו'

307. Das Achtzehngebet:

a) die ersten 3 Segenssprüche.

1. (אבות) ברוך אתה יי אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב אל עליון קונה שמים וארץ מגננו ומגן אבותינו ברוך אתה יי מגן אברהם

2. (גבורות) אתה גבור חזק חי עולמים מכלכל חיים מחיה המתים ברוך אתה יי מחיה המתים

3. (קדשת השם) קדוש אתה ונורא שמך ואין אלוה מבלעדיך ברוך אתה יי האל הקדוש

b) die 3 letzten Segenssprüche.

17. (עבודה) רצה יי אלהינו ושכון בציון ויעבדוך עבדיך בירושלם ברוך אתה יי שאותך ביראה נעבד

18. (הודאה) מודים אנחנו לך יי אלהינו על כל הטובות [1]החסד ברוך אתה יי הטוב לך להודות

19. (ברכת כהנים) שים שלומך על ישראל עמך וברכנו כלנו כאחד ברוך אתה יי עושה השלום

c) das Mittelstück.

α. (4) חננו אבינו דעה מאתך ובינה והשכל מתורתך ברוך אתה יי חונן הדעת
(5) השיבנו יי אליך ונשובה חדש ימינו כקדם ברוך אתה יי הרוצה בתשובה
(6) סלח לנו אבינו כי חטאנו לך מחה פשעינו מנגד עיניך ברוך אתה יי המרבה לסלוח

β. (8) רפאנו יי אלהינו ממכאוב לבנו והעלה רפואה למכותינו ברוך אתה יי רופא חולי עמו ישראל
(9) ברך עלינו יי אלהינו את השנה ישבע עולם מאוצרות טובך ברוך אתה יי מברך השנים

γ. (16) שמע יי אלהינו בקול תפלתנו כי אל חנון ורחום אתה ברוך אתה יי שומע תפלה

δ. (14) רחם יי אלהינו על ירושלם עירך ועל ציון משכן [2]כבודך ברוך אתה יי אלהי דוד בונה ירושלם
(7) ראה בענינו וריבה ריבנו ונאלנו למען שמך ברוך אתה יי גואל ישראל

ε. (12) למשמדים אל תהי תקוה ומלכות זדון מהרה [3]תעקר ברוך אתה יי מכניע זדים
(13) על גרי צדק יהמו רחמיך ותן לנו שכר טוב עם עושי רצונך ברוך אתה יי מבטח לצדיקים

ζ. (10) תקע בשופר גדול לחרותנו ושא נס לקבוץ גליותינו ברוך אתה יי מקבץ נדחי עמו ישראל
(11) השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו [4]כבתחלה ברוך אתה יי אוהב המשפט
(15)[5] צמח דוד מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך ברוך אתה יי מצמיח [6]קרן הישועה

---

306 [3] vac. M — [4] vac. M לעולם bis להם. 307 vgl. G. Dalman, Worte Jesu I, 1898, S. 299ff. Obiger Text gibt die palästinensische Rezension unter Weglassung der mutmaßlich späteren Auffüllungen. — [1] Dalm. + שעשיתה עמנו — [2] Dalm. + ועל מלכות בית דוד משיח צדקך — [3] im Text + ברגע יאבדו והמינים והנצרים בימינו ומלוך עלינו אתה לבדך — [4] Dalm. + ימחו מספר החיים ועם צדיקים אל יכתבו — [5] aus der bab. Rez., Dalm. S. 303 — [6] Dalm. streicht קרן ה.

308. Jom'a VIII, 9:

אמר רבי עקיבה אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין מי מטהר אתכם אביכם
שבשמים [1]שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם [2]ואומר מקוה ישראל
יי מה [3]מקוה מטהר את הטמאים אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל

309. Soṭa IX, 15:

רבי [1]פנחס בן יאיר אומר משחרב בית המקדש בושו חברים ובני חורין וחפו
ראשם [2]ונדלדלו אנשי מעשה [3]וגברו בעלי זרוע [4]ובעלי לשון ואין דורש ואין
מבקש [5]ואין שואל על מי לנו להשען על אבינו שבשמים [6]רבי אליעזר הגדול
אומר מיום שחרב בית המקדש שרו חכימיא [7]למהוי כספריא וספריא [8]כחזנא
וחזנא כעמא דארעא ועמא דארעא אזלא ודלדלה ואין שואל ואין מבקש על מי
יש להשען על אבינו שבשמים [9]בעקבות משיחא חוצפא יסגא [10]ויוקר [10]יאמיר
הגפן תתן פריה והיין ביוקר והמלכות תהפך [11]למינות ואין תוכחת בית וועד
יהיה לזנות והגליל יחרב [12]והגבלן ישום ואנשי הגבול יסובבו מעיר לעיר ולא
יחוננו [13]וחכמת סופרים [14]תסרח ויראי חטא ימאסו והאמת תהא נעדרת נערים
פני זקנים ילבינו [15]זקנים יעמדו מפני [16]קטנים בן [17]מנול אב בת קמה באמה
כלה בחמותה אויבי איש אנשי ביתו פני הדור כפני הכלב הבן [18]אינו מתבייש
מאביו ועל [19]מי [20]יש לנו להשען על אבינו שבשמים

310. 3. Mose 20, 3:

ואני אתן את פני באיש ההוא והכרתי אתו מקרב עמו כי מזרעו נתן למלך
למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי

311. 3. Mose 22, 1. 2:

וידבר יהוה אל משה לאמר דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל
ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדשים לי אני יהוה

312. Jeremia 34, 16:

ותשבו ותחללו את שמי ותשבו איש את עבדו ואיש את שפחתו אשר שלחתם
חפשים לנפשם ותכבשו אתם להיות לכם לעבדים ולשפחות

313. Ezechiel 36, 16 ff.:

[16]ויהי דבר יהוה אלי לאמר [17]בן אדם בית ישראל ישבים על אדמתם ויטמאו
אותה בדרכם ובעלילותם .... [18]ואשפך חמתי עליהם ..... [19]ואפיץ אתם
בגוים .... [20]ויבוא אל הגוים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי באמר להם
עם יהוה אלה ומארצו יצאו [21]ואחמל על שם קדשי אשר חללהו ..... [22]לכן
אמר לבית ישראל כה אמר אדני יהוה לא למענכם אני עשה בית ישראל כי
אם לשם קדשי אשר חללתם .... [23]וקדשתי את שמי הגדול המחלל בגוים
אשר חללתם בתוכם וידעו הגוים כי אני יהוה .... בהקדשי בכם לעיניהם
[24]ולקחתי אתכם מן הגוים .... והבאתי אתכם אל אדמתכם .... [26]ונתתי
לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם

314. Jesaia 29, 19 ff.:

[19]ויספו ענוים ביהוה שמחה ואביוני אדם בקדוש ישראל יגילו [20]כי אפס עריץ
וכלה לץ ונכרתו כל שקדי און [21]מחטיאי אדם בדבר ולמוכיח בשער יקשון

---

308 [1] Ezech. 36, 25 — [2] Jer. 17, 13 [3] Str. המקוה. 309 [1] M אליעזר אומר — [2] M נדלדלו — [3] M במעשיהן — [4] M וגברו בעלי לשון הרע ואין — [5] M ועל מה לנו לישען — [6] M רבי יהושע אומר — [7] Ed. Ven. למהוי — [8] M בתלמידיא ותלמידי בעממי ועממי בעמי ועמי אזלי ובלי אין דורש ואין מבקש ועל מה לנו לישען — [9] M המשיח — [10] vac. M — [11] M vac. ל — [12] M והגליל ישב ואנשי הגליל — [13] Ed. Ven. וחכמות — [14] M תסרחנה — [15] M + ו — [16] M + ה — [17] M מנבל — [18] M לא יתבייש — [19] Ed. Ven., M מה — [20] M לנו לישען.

ויתי בתהי צדיק [22]לכן כה אמר יהוה אל בית יעקב אשר פדה את אבר
לא עתה יבוש יעקב ולא עתה פניו יחורו [23]כי בראתו ילדיו מעשה ידי בקר
יקדישו שמי והקדישו את קדוש יעקב ואת אלהי ישראל יעריצו [24]וידעו ת
רוח בינה ורוגנים ילמדו לקח

315. Mᵉkhilt'a, Par. Wajjᵉhi bᵉšallach, 5. Abschnitt zu 2. Mose 14, 22 (ed. Fr. S. 31 b):

לפיכך זכה למלכות [1]שנאמר בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז היה
יהודה לקדשו לכך [2]ישראל ממשלותיו אמר להם הקדוש ברוך הוא מי שקד
שמי על הים יבא וימשול על ישראל יהודי לו הזקנים לרבי טרפון

316. Mᵉkhilt'a Haššira, 3. Abschn., zu 2. M. 15, 2 (ed. Fr. S. 37 b):

[1]אלהי אבי וארוממנהו רבי שמעון בן אלעזר אומר כשישראל עושין רצונו ש
מקום אז מתגדל שמי בעולם [2]שנאמר ויהי כשמוע כל מלכי האמורי ו
וכן אמרה רחב לשלוחי יהושע [3]כי שמענו את אשר הוביש יי ואומר ונשמ
וימס לבבנו ולא קמה עוד רוח באיש מפניכם כי יי הוא האלהים בשמ
ממעל ובזמן שאינן עושין רצונו כביכול שמו מתחלל בעולם [4]שנאמר ויבוא א
הגוים אשר באו ויחללו את שם קדשי [5]ואומר וקדשתי את שמי הגדול המחל
בגוים וגו׳

317. Ebenda, 4. Abschnitt (ed. Fr. S. 38 a):

מפני חבתכם ומפני קדושתכם אקדש שמי בכם [1]שנאמר כי אל אנכי ו
איש וגו׳

318. Sifre Deut. 306, Par. Ha'azinu, zu 5. M. 32, 3:

ומנין אתה אומר שלא ירדו חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש אלא כדי שיעש
להם נסים וגבורות בשביל לקדש שמו בעולם [1]שנאמר אתיא ותמהיא די עב
עם אלהא עלאה שפר קדמי להחויא אתוהי כמה רברבין ותמהוהי כמ
תקיפים

319. Sifre Deut. 313, Par. Ha'azinu, zu 5. M. 32, 10:

עד שלא בא אבינו אברהם לעולם כביכול לא היה הקדוש ברוך הוא מלך א
על השמים בלבד [1]שנאמר יי אלהי השמים אשר לקחני אבל משבא אב
אברהם לעולם המליכו על השמים ועל הארץ בעניין [2]שנאמר ואשביעך ב
אלהי השמים ואלהי הארץ

320. Bᵉrakhoth II, 2:

אמר רבי יהושע בן קרחה למה [1]קדמה שמע לוהיה אם שמע אלא [2]כדי שיק
עליו [3]עול מלכות שמים תחלה ואחר כך יקבל עליו עול מצות

321. Šir hašširim rabba zu 2, 13:

רבי ברכיה בשם רבי יצחק .... עת הזמיר הגיע הגיע זמנן של ישראל להג
הגיע זמנה של ערלה להזמר הגיע זמנה של מלכות [1]כותים שתכלה הגיע ז
של מלכות [2]שמים שתגלה [3]שנאמר והיה ה׳ למלך על כל הארץ

322. b. Bᵉrakhoth 29 b:

תני רבנן המהלך במקום גדודי [1]חיה ולסטים מתפלל תפלה קצרה [2]ואיזה :
תפלה קצרה רבי אליעזר אומר עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליר
[3]מתחת והטוב בעיניך עשה ברוך [4]אתה ה׳ שומע תפלה

---

315 [1] Ps. 114, 1 — [2] Ps. 114, 2. **316** [1] 2. M. 15, 2 [2] Jos. 5, 1 — [3] Jos. 2, 10. 11. [4] Ezech. 36, 20 — [5] Ezech. 36, 23. **317** [1] Hos. 11, 5. **318** [1] Dan. 3, 32 f. **319** [1] 1. M. 24, 7. — [2] 1. M. 24, 3. **320** [1] M Ed. Ven. פרשת — [2] vac. Str. — [3] vac. Str. **321** [1] Ed. Ven. הרשעה — [2] vac. Ed. Ven. — [3] Zach. 14, 5. **322** [1] M חיית — Ed. Ven., M איזהו — [3] M מלמטה — [4] vac. M.

323. Ebenda 16b:

רב ספרא בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה׳ אלהינו שתשים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה ובין התלמידים העוסקים בתורתך בין עוסקין לשמה בין עוסקין שלא לשמה [1]וכל העוסקין שלא לשמה יהי רצון [2]שיהו עוסקין לשמה

324. Mᵉchilt'a zu 2. M. 16, 4, Par. Wajjass'a (bᵉschallach), 2. Abschnitt (ed. Fr. S. 47b):

ולקטו דבר יום ביומו רבי יהושע אומר כדי שילקוט אדם מהיום למחר [1]כעין מערב שבת לשבת רבי אלעזר המודעי אומר כדי שלא ילקוט אדם מהיום למחר כעין מערב שבת לשבת שנאמר דבר יום ביומו מי שברא יום ברא פרנסתו מכאן היה רבי אלעזר המודעי אומר כל מי שיש לו מה יאכל היום ואומר מה אוכל למחר הרי זה מחוסר אמנה

325. b. Bᵉrakhoth 29b:

רבי [1]אלעזר ברבי צדוק אומר שמע צעקת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם ברוך אתה יי׳ שומע תפלה אחרים אומרים צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה יהי רצון מלפניך ה׳ אלהינו שתתן לכל אחד ואחד [2]כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה [3]די מחסורה ברוך אתה יי׳ שומע תפלה

326. Jom'a VIII, 9:

עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חבירו

327. b. Mᵉgilla 28a:

דלא עמדתי על מדותי דאמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין [1]ממנו כל פשעיו [2]שנאמר נושא עון ועובר על פשע למי שעובר על פשע

328. b. Bᵉrakhoth 17a:

רבא בתר צלותיה אמר הכי [1]אלהי עד שלא נוצרתי איני כדאי ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי עפר אני בחיי קל וחומר במיתתי הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי שלא אחטא [2]עוד ומה שחטאתי לפניך מרק ברחמיך הרבים אבל לא על ידי יסורין [3]וחלאים [3]רעים והיינו [4]ודוי [5]דרב המנונא [6]זוטי ביומא דכיפורי

329. Ebenda 60b:

הנכנס לישן על מטתו אומר משמע ישראל עד והיה אם שמוע ואומר ברוך המפיל חבלי שינה על [1]עיני ותנומה על עפעפי ומאיר לאישון בת עין יהי רצון מלפניך יי׳ [2]אלהי שתשכיבני לשלום ותן חלקי בתורתך ותרגילני לידי מצוה ואל תרגילני לידי עבירה ואל [3]תביאני לידי חטא ולא לידי [4]עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון [5]וישלוט בי יצר טוב ואל ישלוט בי יצר הרע [6]ותצילני מפגע רע ומחלאים רעים ואל [7]יבהלוני חלומות רעים והרהורים רעים [8]ותהא מטתי שלמה לפניך [9]והאר עיני פן אישן המות ברוך [10]אתה [10]יי׳ [11]המאיר לעולם כולו בכבודו

330. Ebenda:

כי משי אפיה לימא ברוך המעביר חבלי [1]שנה מעיני ותנומה מעפעפי יהי

---

323 [1] M והעסקין — [2] Ed. Ven. ושיהיו; M + מלפניך ה׳ אלהי. 324 [1] 2. M. 16, 5. 325 [1] Ed. Ven., M אליעזר — [2] M די — [3] M כדי. 327 [1] M לו על כל — [2] Mich. 7, 18; vac. M bis פשע. 328 [1] M רבון העולמים — [2] vac. M — [3] vac. M — [4] Ed. Ven., M וידוי — [5] M + דרבא דכולי שתא ידרי — [6] Ed. Ven. זוטא. 329 [1] M אדם ומאיר — [2] vac. M — [3] Ed. Ven., M + לא — [4] Ed. Ven. נסיון — [5] Ed. Ven., M ואל ישליט בי יצר הרע — [6] M והעמידני ממטתי לשלום ותהא מיטתי שלי — [7] Ed. Ven. יבהילוני — [8] Ed. Ven. ותהיה — [9] M vac. והאר bis המות — [10] vac. M — [11] M מאיר לעי׳ . כי מיתי לימא הכי. 330 [1] Ed. Ven., M שינה.

רצון מלפניך יי [2]אלהי שהרגילני בתורתך ודבקני [3]במצותיך ואל תביאני לא
לידי חטא [4]ולא [4]לידי [4]עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון וכוף את יצרי להשתעבד
לך ורחקני מאדם רע ומחבר רע ודבקני ביצר טוב ובחבר טוב בעולמך ותנני
היום ובכל יום לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי ותגמלני חסדים
טובים ברוך אתה יי גומל חסדים טובים לעמו ישראל

331. 1. Chron. 29, 10 – 13:

[10]ויברך דויד את יהוה לעיני כל הקהל ויאמר דויד ברוך אתה יהוה אלהי ישראל
אבינו מעולם ועד עולם [11]לך יהוה הגדלה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי
כל בשמים ובארץ לך יהוה הממלכה והמתנשא לכל לראש [12]והעשר והכבוד
מלפניך ואתה מושל בכל ובידך כח וגבורה ובידך לגדל ולחזק לכל [13]ועתה
אלהינו מודים אנחנו לך ומהללים לשם תפארתך

LXX 1. Chron. 29, 10 – 13:

[10]καὶ εὐλόγησεν ὁ βασιλεὺς Δαυεὶδ τὸν κύριον ἐνώπιον τῆς ἐκκλησίας λέγων Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε ὁ θεὸς Ἰσραήλ, ὁ πατὴρ ἡμῶν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος. [11]σύ, Κύριε, ἡ μεγαλωσύνη καὶ ἡ δύναμις καὶ τὸ καύχημα καὶ ἡ νίκη καὶ ἡ ἰσχύς, ὅτι σὺ πάντων τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς δεσπόζεις· ἀπὸ προσώπου σου ταράσσεται πᾶς βασιλεὺς καὶ ἔθνος. [12]παρὰ σοῦ ὁ πλοῦτος καὶ ἡ δόξα, σὺ πάντων ἄρχεις, Κύριε ὁ ἄρχων πάσης ἀρχῆς, καὶ ἐν χειρί σου ἰσχὺς καὶ δυναστεία, καὶ ἐν χειρί σου, Παντοκράτωρ, μεγαλῦναι καὶ κατισχῦσαι τὰ πάντα. [13]καὶ νῦν, Κύριε, ἐξομολογούμεθά σοι καὶ αἰνοῦμεν τὸ ὄνομα τῆς καυχήσεώς σου.

332. Sirach 28, 2 – 5:

[2]ἄφες ἀδίκημα[1] τῷ πλησίον σου, καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται. [3]ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ συντηρεῖ ὀργήν, καὶ παρὰ Κυρίου ζητεῖ ἴασιν; [4]ἐπ' ἄνθρωπον ὅμοιον αὐτῷ οὐκ ἔχει ἔλεος, καὶ περὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ δεῖται; [5]αὐτὸς σὰρξ ὢν διατηρεῖ μῆνιν, τίς ἐξιλάσεται τὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ;

333. Ta'anith I, 4 ff.:

ד הגיע שבעה [1]עשר במרחשון ולא ירדו גשמים התחילו היחידים מתענין שלש
תעניות אוכלין ושותין [2]משחשכה ומותרין [3]במלאכה וברחיצה ובסיכה ובנעילת
הסנדל ובתשמיש המטה
ה הגיע ראש חדש [4]כסלו ולא ירדו גשמים בית דין גוזרין שלש תעניות על
הצבור אוכלין ושותין [2]משחשכה ומותרין במלאכה וברחיצה ובסיכה ובנעילת
הסנדל ובתשמיש המטה
ו עברו אלו ולא נענו בית דין גוזרין שלש תעניות אחרות על הצבור אוכלין
ושותין מבעוד יום ואסורין [3]במלאכה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש
המטה ונועלין את המרחצאות

334. Jom'a VIII, 1 ff.:

יום הכפורים אסור באכילה ובשתיה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש
המטה [1]והמלך והכלה ירחצו את פניהם והחיה תנעול את הסנדל דברי ר'
אליעזר וחכמים אוסרין
ב [2]האוכל ככותבת הגסה כמוה [3]וכגרעינתה והשותה [4]מלא לגמיו חיב כל האוכלין

330 [2] M אלהינו ואי אבותינו שתרי במצותיך עד גומל לחייבין טובים : חייב יגי — [3] Ed. Ven. בתורתך ודבקני במצותיך — [4] Ed. Ven. vac. 331 LXX nach B. — [11] σῦ[1]] σοι A [12] σου[3]] + ελαιος A. 332 [1] αδικηματα א. 333 [1] vac. M — [2] Ed. Ven., M משחשיכה — [3] M בבל מלאי — [4] Ed. Ven., M בסלין. 334 [1] Str. המלך — [2] Str. + ביום הכפרים — [3] Ed. Ven. ובגלעינתה — [4] Str. במלא.

מצטרפין לכותבת וכל המשקין מצטרפין [5]למלא לוגמיו האוכל [6]ושותה [7]אין מצטרפין

335. Soṭa III, 4:

רבי יהושע אומר רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות [1]היא [1]היה אומר חסיד שוטה ורשע ערום ואשה פרושה ומכות פרושין הרי אלו מבלי עולם

336. b. Soṭa 22b:

ומכות פרושין וכו׳ תנו רבנן שבעה פרושין הן פרוש שכמי פרוש נקפי פרוש קוזאי פרוש [1]מדוכיא פרוש מה חובתי ואעשנה פרוש מאהבה פרוש מיראה פרוש שכמי זה העושה מעשה שכם פרוש נקפי זה [2]המנקיף את רגליו פרוש קוזאי [3]אמר רב נחמן בר יצחק זה המקיז דם לכתלים פרוש [4]מדוכיא אמר רבה בר [5]שילא דמשפע [6]כי מדוכיא פרוש מה חובתי ואעשנה הא מעליותא היא אלא דאמר מה חובתי תו ואעשנה [7]פרוש מאהבה פרוש מיראה אמרי ליה אביי ורבא [8]לתנא לא תיתני [9]פרוש מאהבה [9]פרוש מיראה דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות [10]אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה אמר רב נחמן בר יצחק דמטמרא מטמרא ודמגליא [11]מגליא בי דינא רבה [12]ליתפרע מהני דחפו גונדי אמר לה ינאי מלכא [13]לדביתהו אל תתיראי מן הפרושין ולא [14]ממי שאינן פרושין אלא מן הצבועין שדומין לפרושין שמעשיהן כמעשה זמרי ומבקשין שכר כפנחס

337. jer. Soṭa V, S. 20c:

שבעה פרושין הן פרוש שיכמי פרוש ניקפי פרוש קיזי פרוש מנכייה פרוש ארע חובתי ואעשנה פרוש יראה פרוש אהבה : פרוש שכמי טעין מצותיה על כתפיה : פרוש ניקפי אקיף לי ואנא עבד מצוה : פרוש קיזיי עביד חדא חובה וחדא מצוה ומקזז חדא עם חדא : פרוש מנכייה מאן דית לי מה אנא מנכי עביד מצוה : פרוש ארע חובתי ואעשנה איידי חובתא עבדית דנעביד מצוה דכוותה : פרוש יראה כאיוב : פרוש אהבה כאברהם :

338. Genesis rabba, Par. 84 (gegen Ende):

ויבך אותו אביו זה יצחק רבי לוי ורבי סימון אמרו אצלו היה בוכה וכיון שיצא מאצלו היה הולך ורוחץ וסך ואוכל ושותה ולמה לא גילה [1]לו אמר הקדוש ברוך הוא לא גלה לי ואני מגלה לו אמר רבי סימון על שם כל מתאבלין עליו מתאבלין עמו

VI.

Jesu Stellung zum irdischen Besitz.

339. Tosephta Pe'a IV, 18:

מעשה במונבז המלך שעמד ובזבז [1]כל אוצרותיו לעניים שהיו לו בשני בצרות שלחו לו אחיו ואמרו לו אבותיך גנזו אוצרות והוסיפו [2]על של אבותם ואתה עמדתה ובזבזתה שלך ושל אבותיך אמר להם אבותיי גנזו אוצרות למטה ואני גנזתי [3]אוצרות למעלה [4]שנאמר אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף אבותיי

---

334 [5] Str. לכמלא — [6] Str. והשותה — [7] Str. אינן. 335 [1] vac. M. 336 [1] M מדוביא — [2] M המנקף — [3] vac. M bis יצי — [4] M מדובי — [5] M + רב — [6] M במדובי — [7] M מאהי פרוש האי מירי אמרי — [8] vac. M — [9] M פרישי — [10] M אע״פ שלא — [11] vac. M — [12] M יתפי מהני דאחפי — [13] M לדביתהו אל תיראי — [14] M מן 338 [1] vac Ed. Ven. 339 [1] vac. W — [2] W על שלך ושל — [3] vac. W — [4] Ps. 85, 12.

גנזו [5]אוצרות [6]במקום שהיד יכולה לשלוט בה ואני גנזתי אוצרות [7]במקום שאין
היד יכולה לשלוט בה [8]שנאמר צדק ומשפט מכון כסאך ועני אבותי גנזו
אוצרות שאין עושין פירות ואני גנזתי אוצרות שעושין פירות [9]שנאמר אמרו
צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו אבותי גנזו אוצרות [10]של ממון ואני
גנזתי אוצרות של נפשות [11]שנאמר פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפשות חכם
אבותי גנזו לאחרים ואני גנזתי לעצמי [12]שנאמר ולך תהיה צדקה אבותי גנזו
אוצרות בעולם הזה ואני גנזתי אוצרות לעולם הבא [13]שנאמר והלך לפניך צדקך
וכבוד יי יאספך

340. Exodus rabba Par. 31, zu 2. Moſe 22, 24:

דבר אחר אם כסף תלוה את עמי כיון שבנה שלמה את הבית אמר להקדוש
ברוך הוא בתפלתו רבון העולם אם יש אדם שיתפלל לפניך שתתן לו ממון
ואתה יודע שרע לו אל תתן לו ואם ראית אדם נאה בעושרו תן לו [1]שנאמר
ונתת לאיש ככל דרכיו אשר תדע את לבבו לפי שבעולם הזה היו הרשעים
עשירים ונתונים בשלוה [2]והשקט והצדיקים עניים אבל לעתיד לבא כשיפתח
הקדוש ברוך הוא לצדיקים אוצרות גן עדן הרשעים שאכלו נשך ותרבית עתידין
להיות נושכין בשיניהם את בשרם [3]שנאמר הכסיל חובק את ידיו ואוכל את
בשרו והם אומרים ולואי היינו פועלים והיינו [4]טוענין [5]בכתפנו ולואי שהיינו
עבדים והיה לנו כך [6]שנאמר טוב מלא כף נחת ממלא חפנים עמל ורעות
רוח לכך נאמר אם כסף תלוה את עמי

341. b. Šabbath 105b:

אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא כל המוריד
דמעות על אדם כשר הקדוש ברוך הוא סופרן ומניחן בבית גנזיו [1]שנאמר נדי
ספרתה אתה שימה דמעתי בנאדך הלא בספרתך

342. Pe'a I, 1:

אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא כבוד
אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו ותלמוד תורה כנגד
כולם

343. 'Abhoth VI, 9:

אמר רבי יוסי בן [1]קסמא פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד ונתן
לי שלום והחזרתי לו שלום אמר לי רבי מאיזה מקום אתה אמרתי לו מעיר
גדולה של חכמים ושל סופרים אני אמר לי רבי רצונך שתדור עמנו במקומנו
ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות אמרתי [2]לו בני
אם אתה נותן לי כל כסף וזהב שבעולם איני דר אלא במקום תורה לפי
שבשעת פטירתו של אדם אין מלוין אותו לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות
[3]ומרגליות אלא תורה ומעשים טובים בלבד [4]שנאמר בהתהלכך תנחה אתך
בשכבך תשמר עליך והקיצות היא תשיחך בהתהלכך תנחה אתך בעולם הזה
בשכבך תשמר עליך בקבר והקיצות היא תשיחך לעולם הבא [5]ואומר לי הכסף
ולי הזהב נאם יי צבאות

344. 'Abhoth II, 9:

אמר (יוחנן בן זכי) להם צאו וראו איזו היא דרך [1]טובה שידבק בה האדם רבי
אליעזר אומר עין טובה רבי יהושע אומר חבר טוב רבי יוסי אומר שכן טוב
רבי שמעון אומר הרואה את הנולד רבי אלעזר אומר לב טוב אמר להם רואה

---

339 [5] vac. W — [6] W במקום שהיד שולטת בו · [7] W במקום שאין היד שולטת בו — [8] Pſ 89, 15 · [9] Jeſ. 3, 10 · [10] vac. W — [11] Spr. 11, 30 — [12] 5. M. 24, 13 — [13] Jeſ. 58, 8. 340 [1] 2. Chron. 6, 30 – [2] Ed. Ven. ובהשקט · [3] Qoh. 4, 5 [4] Ed. Ven. נטענין — [5] Ed. Ven. בכתפינו — [6] Qoh. 4, 6. 341 [1] Pſ. 56, 9. 343 [1] NJ LY הקסמא · [2] N לא — [3] L + שבעולם — [4] Spr. 6, 22 — [5] Hag. 2, 8. 344 [1] J²N ישר

אני את דברי אלעזר בן ערך מדבריכם שבכלל דבריו דבריכם אמר להם צאו
וראו איזו היא דרך רעה שיתרחק ממנה האדם רבי אליעזר אומר עין רעה רבי
יהושע אומר חבר רע רבי יוסי אומר שכן רע רבי שמעון אומר הלוה ואינו
משלם רבי אלעזר אומר לב רע אמר להם רואה אני את דברי אלעזר בן ערך
מדבריכם שבכלל דבריו דבריכם

345. ʾAbhoth II, 11:

רבי יהושע אומר עין רעה ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם

346. ʾAbhoth V, 13:

ארבע מדות בנותני צדקה רוצה שיתן [1]ולא יתנו אחרים עינו רעה בשל אחרים
יתנו אחרים והוא לא יתן עינו רעה בשלו יתן ויתנו אחרים חסיד [2]לא יתן
[3]ולא יתנו אחרים רשע

347. ʾAbhoth V, 19:

כל מי שיש בו שלשה דברים תלמידו של אברהם ושלשה דברים תלמידו של
בלעם עין טובה ונפש שפלה ורוח נמוכה תלמידו של אברהם עין רעה ונפש
רחבה ורוח גבוהה תלמידו של בלעם ומה בין תלמידיו של אברהם לתלמידיו
של בלעם תלמידיו של בלעם יורדין [1]לגיהנם [2]שנאמר ואתה אלהים תורדם
לבאר שחת אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם אבל תלמידיו של אברהם
אבינו [3]יורשין גן עדן [4]שנאמר להנחיל אהבי יש ואוצרותיהם אמלא

348. Terumoth IV, 3:

שיעור תרומה עין יפה אחד מארבעים בית שמאי אומרים משלשים והבינונית
מחמשים והרעה מששים

349. b. Babhʾa meṣiʿa 107b:

[1]והסיר ה׳ ממך כל חולי אמר רב [2]זו עין רב למעמיה דרב סליק לבי קברי עבד
מאי דעבד אמר תשעין ותשעה בעין [3]רעה ואחד בדרך ארץ

350. b. Berakhoth 20a:

רבי יוחנן הוה [1]רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי [2]דטבילה אמר כי סלקו בנות
ישראל [3]ואתיין מטבילה מסתכלן בי ונהוו להו זרעא דשפירי כוותי אמרי ליה
רבנן לא קא מסתפי מר מעינא בישא אמר להו אנא מזרעא דיוסף קא אתינא
דלא שלטא ביה עינא בישא [4]דכתיב בן פרת יוסף בן פרת עלי עין ואמר
רבי אבהו אל תקרי עלי עין אלא עולי עין

351. Spr. Salom. 20, 27:

נר יהוה נשמת אדם חפש כל חדרי בטן

LXX: φῶς Κυρίου πνοὴ ἀνθρώπων, ὃς[1] ἐραυνᾷ ταμεῖα κοιλίας.

352. b. Šabbath 30a/b:

ודקאמר שלמה [1]כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת כדרב יהודה אמר רב דאמר
רב יהודה אמר רב מאי [2]דכתיב הודיעני ה׳ קצי ומדת ימי מה היא אדעה מה
חדל אני אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא [3]רבון של עולם הודיעני [4]ה׳ קצי
אמר לו גזרה היא מלפני [5]שאין מודיעין קצו של בשר ודם ומדת ימי מה היא

---

346 [1] CR ואל — [2] CK אל — [3] CK ואל. 347 [1] JL + ונוחלין באר שחת RN יורשין אוכלין בעולם הזה ונוחלין העו׳ הבא — [2] Ps. 55, 24 — [3] CKHJL; N גיהנם יורדין לבי ש׳ R הבא העו׳ הזה נוחלין בעו׳ — ר׳ M יורשין העו׳ הזה ונו׳ לעו׳ הבא — [4] Spr. 8, 21. 349 [1] 5. M. 7, 15 — [2] M זה העין דרב סליק — [3] vac. M. 350 [1] M לבנות טבילה כי הוה חזי — [2] M ישי דקא מטבלן הוה מחוי להו הלכות טבילה וא״ל הכי טבילו והכי טבילו — [3] M ליסתכלון בי וליהוי — מן נהרא טבילה — [4] 1. M. 49, 22. 351 LXX [1] pr ἡ λυχνος A 352 [1] Qoh. 9, 4 — [2] Ps. 39, 5 — [3] Ed. Ven., M רבונו — [4] M אני — [5] M שאיני מודיע ק״ש אדם לעולם ומדי.

גזרה היא מלפני שאין מודיעין מדת [6]ימיו של אדם יאדעה מה חדל אני אמר
לו בשבת [7]תמות אמות באחד בשבת אמר לו כבר הגיע מלכות שלמה בנך
ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא [8]נימא אמות בערב שבת אמר לו [9]כי
טוב יום בחצריך מאלף טוב לי יום אחד שאתה [10]יושב ועוסק [11]בתורה מאלף
עולות שעתיד שלמה בנך להקריב לפני על גבי המזבח [30b] כל יומא ושבתא
הוה יתיב וגרים כולי יומא ההוא יומא [12]דבעי למינח נפשיה קם מלאך המות
קמיה ולא יכיל ליה דלא הוה פסק פומיה מגירסא אמר מאי אעביד ליה הוה
ליה בוסתנא אחורי ביתיה אתא מלאך המות [13]סליק ובחיש באילני נפק למיחזי
הוה סליק בדרגא איפחית דרגא מתותיה אישתיק ונח נפשיה ושלח שלמה לבי
מדרשא אבא מת ומוטל בחמה וכלבים של בית אבא רעבים מה אעשה שלחו
ליה חתוך נבלה והנח לפני הכלבים ואביך הנח עליו ככר או תינוק וטלטלהו
ולא יפה אמר שלמה כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת ולענין שאלה
דשאילנה קדמיכון נר קרויה נר ונשמתו של אדם קרויה נר מוטב תכבה [14]נר
של בשר ודם מפני נרו של הקדוש ברוך הוא

353. b. Jom'a 86b:

אמר רבי יונתן גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה [1]שנאמר ובא לציון גואל
ולשבי פשע ביעקב מה טעם ובא לציון גואל משום דשבי פשע ביעקב

354. b. Sanhedrin 100a:

אמר רבי תנחום ברבי חנילאי כל חמרעיב עצמו על דברי תורה בעולם הזה
הקדוש ברוך הוא משביעו לעולם הבא [1]שנאמר ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך
תשקם

355. 'Abhoth VI, 4:

כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה [1]תשתה ועל הארץ
תישן וחיי צער תחיה ובתורה [2]אתה [2]עמל אם אתה עושה כן [3]אשריך וטוב לך
אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא

356. b. B^erakhoth 61b:

[1]ואהבת את ה׳ אלהיך תניא רבי אליעזר אומר אם נאמר בכל נפשך למה נאמר
בכל מאדך ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך אלא אם יש לך
אדם [2]שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך ואם יש לך אדם
שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך רבי עקיבא [3]אומר אפילו נוטל
את נפשך

357. 'Abhoth I, 14:

הוא היה אומר אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני ואם לא עכשיו
אימתי

358. Qiddušin IV, 14 (82a/b):

מתניתא: רבי מאיר אומר לעולם [1]ילמד אדם את בנו אומנות נקייה [2]וקלה ויתפלל
למי שהעושר והנכסים שלו [3]שאין אומנות שאין [4]בה עניות ועשירות שלא
עניות מן האומנות ולא עשירות מן האומנות אלא הכל לפי זכותו רבי שמעון

352 [6] M ימי ב״ד — [7] M + א״ל — [8] M + אמר — [9] Ps. 84, 11 — [10] vac. M
— [11] M + לפני אחד — [12] M vac. דבעי bis אעביד ליה, a. R.: קא אמאי
עביד הכי דלא לשלוט ביה מה״מ ההוא שבתא דבעי למינח נפשיה קם מה״מ קמיה
קא בחי באי׳ [שמע רוד קל — [13] vac. Ed. Ven.; M ולא הוה יכיל ליה מאי עביד ליה
— [14] M נרו של אדם. אוושא אמר איזיל ואחזי מאי איתיה כי קא] נפיק למחי קסליק
353 [1] Jes. 59, 20. 354 [1] Ps. 36, 9. 355 [1] Ez. 4, 11 — [2] Y תעמל — [3] Ps. 128, 2.
356 [1] 5. M. 6. 4 — [2] M שנפשו חביבה — [3] Ed. Ven. בכל נפשך + אמר: — 358 [1] M
ישתדל אדם ללמד את — [2] Ed. Ven., M vac. — [3] M + לך — [4] M בו עניים ועשירים
ולא עני׳ ועש׳ מן האומ׳ אלא לפי זכותו של אדם וכו׳.

בן אלעזר אומר [5]ראית מימיך [6]חיה ועוף שיש להם אומנות והן מתפרנסין שלא
בצער והלא לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני אינו דין
[7]שאתפרנס שלא בצער אלא שהרעותי מעשי וקפחתי את פרנסתי

359. Ebenda in der Gemara:

תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר מימי לא ראיתי צבי קייץ וארי סבל ושועל חנוני
והם מתפרנסים שלא בצער והם לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש
את קוני מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער ואני
שנבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער אלא [8]שהרעותי את
מעשי וקיפחתי את פרנסתי [9]שנאמר עונותיכם הטו

360. b. Soṭa 48b:

מתניתא: ופסקו אנשי אמנה: [1]אמר רב יצחק אלו בני אדם [2]שהן מאמינין בהקדוש
ברוך הוא [3]דתניא רבי אליעזר הגדול אומר כל מי שיש לו פת בסלו ואומר
מה אוכל למחר אינו אלא מקטני אמנה

361. b. Sanhedrin 100b:

אמר רב יוסף ..... אל תצר צרת מחר [1]כי לא תדע מה ילד יום שמא למחר
איננו ונמצא מצטער על [2]עולם שאינו שלו

VII.

Einzelsprüche.

1. Richten und Maß.

362. b. Soṭa 38b:

אמר רבי יהושע בן לוי כל כהן שמברך [1]מתברך ושאינו מברך אין מתברך
[2]שנאמר ואברכה מברכיך

363. ʿAbhoth IV, 6:

רבי יוסי אומר כל המכבד את התורה גופו מכבד על הבריות וכל המחלל את
התורה גופו מחלל על הבריות

364. Ebenda III, 5:

רבי [1]נחוניא בן הקנה אומר כל המקבל עליו על תורה מעבירין ממנו על מלכות
ועל דרך ארץ וכל הפורק ממנו על תורה נותנין עליו על מלכות ועל דרך ארץ

365. Derekh ʾereṣ zoṭʾa Kap. II:

מיטב תבוש מעצמך ואל תתביש מידי אחרים

366. Ebenda Kap. IX:

אהוב את הענוה כדי שתמלא את [1]ימיך אהוב את גמילות חסדים כדי שתנצל
ממלאך [2]המות

367. Ebenda:

אהוב את העניים כדי שלא יבאו בניך לידי [1]מדה זו

368. ʾAbhoth I, 1:

הם (אנשי כנסת הגדולה) אמרו שלשה דברים הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים
הרבה ועשו סיג לתורה

358 [5] M הרי — [6] M ארי סבל צבי קייץ שועל חנוני זאב גידר גדרית והלא
דברי קיו ומה אילו שנבראו שלא לשמש את קונם הרי הן מתפרנסין שלא בצער
שתהא פרנסתי שלא בצער ומי גרם לי להיות מתפרנס בצער — [7] M אני שנבראתי
הוי אומר חטאי לפי שהרעתי מעשי קפחתי פרנסתי אבא אריין איש ציידן — [8] Ed.
Ven. שהרעתי — [9] Jer. 5, 25. 360 [1] M vac. אר״י — [2] Ed. Ven. M שאין — [3] ד vac. M.
361 [1] Prov. 27, 1 — [2] M יום. 362 [1] M + לסית — [2] 1. M. 12, 3. 364 [1] CL
נחוניה. 366 [1] vgl. 2. M. 23, 26. — [2] Rv u. V התשחרות. 367 [1] Rch עניות

369. Ebenda I, 6:

יהושע בן פרחיה אומר עשה לך רב וקנה לך חבר והוי דן את כל האדם לכף זכות

370. Ebenda I, 18:

רבן שמעון בן גמליאל אומר על שלשה דברים העולם קים על הדין ועל האמת ועל השלום

371. Ebenda II, 4:

הלל אומר ...... אל [1]תדין את חבירך עד שתגיע למקומו

372. Ebenda IV, 7. 8:

7 רבי ישמעאל [1]בנו אומר החשך עצמו מן הדין פורק ממנו איבה וגזל ושבועת שוא והגס לבו בהוראה שוטה רשע וגס רוח

8 הוא היה אומר אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד ואל תאמר קבלו דעתי שהן רשאין ולא אתה

373. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. III:

הוי דן את חבריך עד [1]שתוציאם מפיך וחשוב מעשיך לדרך ארץ יתן שכר לפסיעותך והצדק [2]לעולם עליך את הדין [3]והוצא עצמך מן [4]התרעומות הוי דן את [5]חבירך לכף זכות ואל תכריעהו לכף [6]חובה

374. Sanhedrin III, 1:

דיני ממונות בשלשה זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד [1]ושניהן בוררין [2]להן עוד אחד דברי רבי מאיר וחכמים אומרים שני [3]דיינין בוררין [4]להן עוד אחד

375. b. Sanhedrin 100a:

תניא רבי מאיר אומר במידה שאדם [1]מודד מודדין לו [2]דכתיב בסאסאה בשלחה תריבנה

376. Ebenda:

אמר רבי יהושע וכי אפשר לומר כן אדם נותן מלא עומסו לעני בעולם הזה הקדוש ברוך הוא נותן לו מלא עומסו לעולם הבא [1]והכתיב שמים בזרת תכן ואתה [2]אי אומר כן איזו היא מידה מרובה מידת טובה מרובה או מידת פורענות (100b) הוי אומר מידת טובה מרובה ממדת פורענות במידת טובה [3]כתיב ויצו שחקים ממעל ודלתי שמים פתח וימטר עליהם מן לאכול ובמידת פורענות הוא [4]אומר וארובות השמים נפתחו במידת פורענות [5]כתיב ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה והיו דראון לכל בשר והלא אדם מושיט אצבעו באור בעולם הזה מיד נכוה אלא כשם שנותן הקדוש ברוך הוא כח ברשעים לקבל פורענותם כך נותן הקדוש ברוך הוא כח בצדיקים לקבל טובתן

377. b. Soṭa I, 7:

במידה שאדם מודד בה מודדין לו היא קשטה [1]את עצמה לעבירה המקום נוולה היא גלתה את עצמה לעבירה המקום גלה עליה בירך התחילה בעבירה תחילה ואחר כך הבטן לפיכך תלקה הירך תחילה ואחר כך [2]הבטן ושאר כל הגוף לא פלט

---

371 [1] AJ'L תדין 372 [1] des R. Jose. 373 [1] Rv עד שלא תוציאם; V עד שלא יצא — [2] vac. Rv — [3] V להוציא — [4] Rv מכלל תרעומות — [5] vgl. Ab. I, 6; Schebh. 30a — [6] vgl. Ab. VI, 6. 374 [1] Str. ישניהם — [2] Str. להם — [3] Str. הדיינים — [4] Str. להם. 375 [1] M + בה — [2] vac. M bis Schluß; Jes. 27, 8 376 [1] Jes. 40, 12 — [2] M + אתה — [3] Ps. 78, 23. 24 — [4] 1. M. 7, 11 — [5] Jes. 66, 24 377 [1] M עצמה לעבי המקי מנוולי היא גלתי עצמי המקי מגלי אותה ירך התחי בעבי ואיך בטן לפיכך ילקי ירך — [2] ה vac. M.

378. Tos. Soṭa III, 1:

היה רבי מאיר אומר [1]מנין שבמידה שאדם מודד מודדין לו [2]שנאמר בסאסאה בשלחה תריבנה וגו׳

379. Ebenda, Forts.:

אין לי אלא שמדד בסאה מנין לרבות תרקב וחצי [1]תרקב תלמוד לומר [2]כי כל סאון סואן [3]ברעש אין לי אלא דבר [4]שבמידה מנין שאפילו פרוטות [5]קטנות מצטרפין לחשבון גדול תלמוד לומר [6]אחת לאחת למצוא חשבון

380. Mekhilt'a, Par. Bo. 7, zu 2. M. 12, 12 (ed. Fr. S. 7b):

אני יי׳ מה שאי איפשר לבשר ודם לומר כן אני יי׳ בשבועה אני נפרע מהם קל וחומר ומה מדת פורענות מעוטה אמר הקדוש ברוך הוא לעשות ועשה מדה טובה מרובה על אחת כמה וכמה

381. Mekhilt'a Wajjehi bešallach, Eingang, zu 2. M. 13, 19 (ed. Fr. S. 24b):

[1]ללמדך שבמדה שאדם מודד בה מודדים לו מרים המתינה למשה שעה אחת [2]שנאמר ותתצב אחותו מרחוק לדעה וגו׳ והמקום עכב לה במדבר הארון והשכינה והכהנים והלויים וכל ישראל שבעת ימים עם ענני כבוד [3]שנאמר והעם לא נסע עד האסף מרים

382. Ebenda, zu 2. M. 13, 21 (ed. Fr. S. 25a):

ויי׳ הולך לפניהם יומם ללמדך שבמדה שאדם מודד בה מודדין לו אברהם לוה מלאכי השרת [1]שנאמר ואברהם הולך עמם לשלחם והמקום לוה את בניו במדבר ארבעים שנה [2]שנאמר ויי׳ הולך לפניהם יומם בעמוד ענן באברהם אבינו [3]אומר ואקחה פת לחם והקדוש ברוך הוא הוריד את המן ארבעים שנה [4]שנאמר הנני ממטיר באברהם [5]אומר יוקח נא מעט מים והקדוש ברוך הוא העלה לבניו באר במדבר [6]שנאמר אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה באברהם הוא אומר [7]ואל הבקר רץ אברהם והקדוש ברוך הוא הגיז שלו לבניו [8]שנאמר ורוח נסע מאת יי׳ ויגז שלוים מן הים באברהם הוא [9]אומר והשענו תחת העץ והקדוש ברוך הוא פרש לבניו שבעה ענני כבוד [10]שנאמר פרש ענן למסך ואש להאיר לילה [11]באברהם הוא כתיב והוא עומד עליהם והקדוש ברוך הוא הגין על בני בניו במצרים שלא ינגפו [12]שנאמר ופסח יי׳ על הפתח

383. b. Megilla 12b:

ביום השביעי כטוב לב המלך ביין אטו עד [1]השתא לא טב ליביה בחמרא אמר רבא יום [2]השביעי שבת היה [3]שישראל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה ובדברי תושבחות אבל אומות העולם שאוכלים ושותים אין מתחילין אלא בדברי תיפלות וכן בסעודתו של אותו רשע הללו אומרים מדיות נאות והללו אומרים פרסיות נאות אמר להם אחשורוש כלי שאני משתמש בו איני לא מדיי ולא פרסיי אלא כשדיי רצונכם לראותה אמרו לו אין ובלבד שתהא ערומה שבמדה שאדם מודד בה מודדין לו מלמד שהיתה ושתי הרשעה מביאה בנות ישראל [4]ומפשיטן ערומות ועושה בהן מלאכה בשבת [5]היינו [6]דכתיב

---

378 [1] W + אתה אומר — [2] Jes. 27, 8. 379 [1] W + ורבע וחצי רובע תומן ועוכלא — [2] Jes. 9, 4 — [3] W + הרי כאן חשבונות הרבה — [4] W הבא במדה — [5] vac. W — [6] Qoh. 7, 27. 381 [1] 2. M. 2, 4; 4. M. 12, 15 — [2] 2. M. 2, 4 — [3] 4. M. 12, 15
382 [1] 1. M. 18, 16 — [2] 2. M. 13, 21 — [3] 1. M. 18, 5 — [4] 2. M. 16, 4 — [5] 1. M. 18, 4 — [6] 4. M. 21, 17 — [7] 1. M. 18, 7 — [8] 4. M. 11, 31 — [9] 1. M. 18, 4 — [10] Ps. 105, 39 — [11] 1. M. 18, 8 — [12] 2. M. 12, 23. 383 [1] M יום ז׳ לא טיב לבי ביין — [2] vac. M — [3] vac. M שישראל bis מודדין לו — [4] M ומפשיטתן — [5] M + לפיכך נגזר עליה שתשחט ערומה בשבת — [6] Est. 2, 1.

אחר הדברים האלה כשך חמת המלך אחשורוש זכר את ושתי ואת אשר
עשתה ואת אשר נגזר עליה כשם שעשתה כך נגזר עליה

2. Splitter und Balken.

384. b. ʿArakhin 16b:

תנו רבנן [1]לא תשנא את אחיך בלבבך יכול לא יכנו לא [2]יסטרנו ולא [3]יקללנו
תלמוד לומר בלבבך [4]שנאה שבלב [5]הכתוב [5]מדבר מנין לרואה [5]בחבירו דבר
[6]מגונה שחייב להוכיחו [7]שנאמר הוכיח [8]תוכיח [8]הוכיחו ולא קבל מניין שיחזור
ויוכיחנו תלמוד לומר [9]תוכיח מכל מקום יכול אפילו משתנים פניו תלמוד
לומר לא תשא עליו חטא תניא אמר רבי טרפון תמיהני אני אם יש בדור
הזה [10]שמקבל תוכחה אם אמר לו טול קיסם מבין עיניך אמר לו טול קורה
מבין עיניך אמר רבי אלעזר בן [11]עזריה תמיהני אם יש בדור הזה שיודע
[12]להוכיח ואמר רבי יוחנן בן נורי מעיד אני עלי שמים וארץ שהרבה פעמים
לקה עקיבא על ידי שהייתי קובל עליו לפני [13]רבן [13]שמעון [13]ברבי וכל שכן
שהוספתי בו אהבה לקיים מה [14]שנאמר אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם
ויאהבך

385. b. Babhʾa bathrʾa 15b:

ואמר רבי יוחנן מאי [1]דכתיב ויהי בימי שפוט השופטים דור [2]ששופט את שופטיו
אומר לו טול קיסם מבין עיניך אומר לו טול קורה מבין עיניך אמר לו [3]כספך
היה לסיגים אמר לו סבאך מהול במים

386. Siphrʾa zu 3. Mose 19, 17, Par. qᵉdošim:

ח .... ולא תשנא את אחיך יכול לא תקללנו לא תכנו ולא תסטרנו תלמוד
לומר [1]בלבבך לא אמרתי כי אם בשנאה שבלב ומנין שאם הוכחתו ארבעה
וחמשה פעמים חזור והוכיח תלמוד לומר [1]הוכיח תוכיח יכול אפילו אתה
מוכיחו ופניו משתנות תלמוד לומר [1]ולא תשא עליו חטא
ט אמר רבי טרפון העבודה אם יש בדור הזה יכול להוכיח אמר רבי אלעזר בן
עזריה העבודה אם יש בדור הזה יכול לקבל תוכחה [2]אמר [2]רבי [2]עקיבא
העבודה אם יש בדור הזה יודע היאך מוכיחים אמר רבי יוחנן בן נורי מעידני
עלי שמים וארץ שיותר [3]מארבע וחמשה פעמים לקה עקיבא על ידי לפני
[4]רבי גמליאל שהייתי קובל לו עליו וכל כך הייתי יודע שהיה מוסף לי אהבה

387. Siphre zu 5. Mose 1, 1:

דבר אחר אל כל בני ישראל מלמד שהיו כולם בעלי תוכחה ויכולים לעמוד
בתוכחות אמר רבי טרפון העבודה אם יש בדור הזה מי שיכול לקבל תוכחה
אמר רבי עקיבא העבודה אם יש בדור הזה יודע היאך מוכיחים אמר רבי
יוחנן מעידני עלי שמים וארץ שיותר מחמשה פעמים נתקנתר עלי רבי עקיבא
לפני רבן גמליאל ביבנה שהייתי קובלני עליו והיה מקנתרו ויודע אני בו שהיה
מוסיף בי אהבה לקיים מה [1]שנאמר אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם
ויאהבך

388. Jalquṭ Ruth § 597:

הקצו : אמרה' תורה לפני הקדוש ברוך הוא רבון של עולם הן חלקי בשבט של

---

384 [1] 3. M. 19, 17 — [2] M יסרטנו — [3] M יקללנו — [4] M בשנאה — [5] vac. M — [6] M + בחבירו — [7] M ת״ל — [8] M + את עמיתך ואם הוכיחו — [9] M הוכח — [10] M שיכול להוכיח — [11] M חנניה — [12] M + א״ל ר׳ עקיבא תמיהני אם יש בדור — [13] M רשבג׳ — [14] Prov. 9, 8. 385 [1] Ruth 1, 1 — [2] M הזה שמקבל תוכחה שנשפט שופט או — [3] Jes. 1, 22. 386 [1] 3. M. 19, 17 — [2] vac. Ed. Ven. — [3] Ed Ven. ארבעה — [4] Ed. Ven. רבן. 387 [1] Spr. 9, 8.

עני שאם עשירים עוסקים בו יהיו מתגאים אבל כשהם עניים הם מתעסקים בו והם ידעים שהם רעבים ושפלים [1]שנאמר נתן הסכל במרומים רבים ועשירים בשפל ישבו לפיכך [2]ויהי בימי שפוט השופטים ויהי רעב בארץ הדיין אומר לאדם טול קיסם מבין שניך והוא אומר טול קורה מבין עיניך למד יהו שתי פעמים אחד לרעבון לחם ואחד לרעבון של תורה ללמדך כל דור שאין תורה מצויה בו רעב מצוי בו

389. b. Jom ṭobh (= Beṣa) 30b (IV, 2):

מתניתא: אין נוטלין עצים מן הסוכה

390. Ebenda 31a (IV, 3):

מתניתא: אין מבקעין עצים [1]לא מן הקורות ולא מן הקורה שנשברה ביום טוב ואין מבקעין לא בקרדום ולא במגרה ולא במגל אלא בקופיץ

391. Ebenda 32b (IV, 5):

ואין סומכין את הקדרה בבקעת וכן בדלת

392. b. Jom ṭobh 33a (IV, 6):

רבי אליעזר אומר נוטל אדם קיסם משלפניו לחצוץ בו שיניו ומגבב מן החצר ומדליק שכל [1]מה שבחצר מוכן הוא וחכמים אומרים מגבב [2]משלפניו ומדליק

393. Ebenda 33b (Gemara):

דתניא רבי אליעזר אומר נוטל אדם קיסם משלפניו לחצוץ בו שיניו וחכמים אומרים לא יטול אלא מאבוס של בהמה

394. b. Babh'a m'ṣi''a 59b:

תניא רבי אליעזר הגדול אומר מפני מה הזהירה תורה בל"ו מקומות ואמרי לה במ"ו מקומות בגר מפני שסורו רע [1]מאי דכתיב [2]וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים [3]תניא רבי נתן אומר מום שבך אל תאמר לחברך והיינו דאמרי אינשי דזקיף ליה זקיפא [4]בדיותקיה לא נימא ליה לחבריה זקיף ביניתא

395. b. Babh'a bathr'a 60a/b:

רבי ינאי הוה ליה אילן הנוטה לרשות הרבים הוה ההוא גברא דהוה ליה נמי אילן הנוטה לרשות הרבים אתו בני רשות הרבים הוו קא מעכבי עליה אתא לקמיה דרבי ינאי אמר ליה (60b) זיל האידנא ותא למחר בליליא שדר קצייה לההיא דידיה למחר אתא לקמיה אמר ליה זיל קוץ אמר [1]ליה מר נמי אית ליה [2]אמר [2]ליה זיל חזי [3]אי קוץ דידי קוץ דידך אי לא קוץ דידי לא תקוץ את

3. Hunde und Säue.

396. Jom ṭobh 27b (Gemara):

דתנן רבי שמעון אומר מחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים [1]ורבי יהודה אומר אם לא היתה נבלה מערב שבת אסורה

397. T'mura VI, 5:

כל הקדשים שנעשו טרפה אין פודים אותם [1]שאין פודים את הקדשים להאכילן לכלבים

398. b. Chullin 142a:

[1]אמר רב יוסף אלמלא דרשיה אחר להאי קרא כרבי יעקב בר ברתיה לא חטא

388 [1] Pred. 10, 6 — [2] Ruth 1, 1. 390 [1] vac. M. 392 [1] vac. M — [2] M מלפני. 394 [1] vac. M מאי ... תלחצני — [2] 2. M. 22, 20 — [3] M תנא משום ר' נתן אמרו — [4] M בדיסתקי לא נימא דזקיף. 395 [1] Ed. Ven. + הא — [2] vac. M — [3] Ed. Ven. vac. אי bis דידך. 396 [1] vac. M ר"י bis אסורה. 397 [1] M לפי שאין. 398 [1] der ganze Passus vac M.

מאי חוא איכא דאמרי כי האי; מעשה חוא ואיכא דאמרי לישנא דרבי חוצפית
המתורגמן חוא דהוה מוטלת באשפה אמר פה שהפיק מרגליות ילחך עפר
והוא לא ידע למען ייטב לך בעולם שכולו טוב ולמען יאריכון ימיך בעולם
שכולו ארוך

399. Babh'a bathr'a 123 a/b:

בעא מיניה אבא [1]חליפא קרויא מרבי חייא בר אבא [2]בכללן אתה מוצא שבעים
בפרטן אתה מוצא שבעים חסר אחת אמר ליה [3]תאומה היתה עם דינה [4]דכתיב
ואת דינה [5]בתו אלא מעתה תאומה היתה עם בנימין [6]דכתיב (123 b) ואת בנימין
[7]אחיו בן אמו אמר מרגלית טובה היתה בידי ואתה מבקש לאבדה ממני הכי
אמר רבי חמא בר חנינא זו יוכבד שהורתה בדרך ולידתה בין החומות [8]שנאמר
אשר ילדה אותה ללוי במצרים לידתה במצרים [9]ואין הורתה במצרים

400. Leviticus rabba Par. 13 (gegen Ende) zu 3. Mose 11, 1:

רבי [1]פנחס ורבי חלקיה בשם רבי סימון מכל הנביאים לא פרסמוה אלא שנים
אסף ומשה אסף אמר [2]יכרסמנה חזיר מיער משה אמר [3]ואת החזיר כי מפריס
פרסה למה נמשלה לחזיר לומר לך מה חזיר בשעה שהוא רובץ מוציא טלפיו
ואומר ראו שאני טהור כך מלכות אדום מתגאה וחומסת וגוזלת [4]ונראת כאלו
מצעת בימה

401. 'Abhoth de R. Nathan, Kap. 27[2]:

וכן הוא אומר [1]כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת איזהו כלב חי אלו הרשעים
שכל זמן שהן קיימין בעולם הזה הן יכולין לעשות תשובה מתו אינם יכולין
לעשות תשובה איזהו האריה המת אלו אברהם יצחק ויעקב ושאר הצדיקים
הטמונים בעפר

402. b. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. III:

[1]הוי זהיר בקדשים בין בנתינתן ובין באכילתן

4. Gebet und Erhörung.

403. M'gilla 12b:

[1]איש יהודי היה בשושן הבירה וגו' איש ימיני [2]מאי קאמר אי ליחוסא קאתי
ליחסיה ואזיל עד בנימין אלא מאי שנא הני תנא כולן על שמו נקראו בן יאיר
בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפילתו בן שמעי בן ששמע אל תפילתו בן
קיש [3]שהקיש על שערי רחמים ונפתחו לו

404. P'siqt'a des Rabh Kahana, ed. Buber 1868, S. 176 a:

אמר רבי בנאה לעולם ישקיע אדם עצמו במשניות שאם ירתק יפתחו לו אם
לתלמוד לתלמוד אם להגדה להגדה

405. Derekh 'ereṣ zoṭ'a Kap. II:

[1]חשוק נפשך במצות שנן ורנן בפתחיה

406. b. B'rakhoth 32b:

אמר רבי אלעזר מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפלה [1]שנאמר גם כי
אזעק ואשוע שתם תפלתי

407. Soṭa IX, 15:

רבי [1]פנחס בן יאיר אומר משחרב בית המקדש בושו חברים ובני חורין וחפו

---

399 [1] M חלפתא מר״ח — [2] M בכלל של ישראל — [3] M תיומי — [4] 1. M. 46, 15 — [5] M + איל — [6] 1. M. 43, 29 — [7] M אחי יוסף אמר לו מרני — [8] 4. M. 26, 59 — [9] M והורתה שלא במצרי. 400 [1] Ed. Ven. פינחס — [2] Ps. 80, 14 — [3] 3. M. 11, 7 — [4] vac. Ed. Ven. 401 [1] Pred. 9, 4. 402 [1] vgl. 5. M. 26, 14. 403 [1] Est. 2, 5 — [2] M בן שנקש על ש״ר ופתחו. 405 [1] Rv [מה נפשך] אי לייחוסי אתא ליחסי וליזיל — [3] M אליעזר אומר. 406 [1] Threni 3, 8. 407 [1] M ותחשק עצמך במצות ושנן ורנן בפתחיות.

ראשם [2]ונדלדלו אנשי מעשה [3]וגברו בעלי זרוע [4]ובעלי לשון ואין דורש ואין מבקש [5]ואין שואל על מי לנו להשען על אבינו שבשמים

408. b. Babh'a bathr'a 91b:

אמר רב חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה חס ושלום שאפילו מצאי סיבין לא יצאו ואלא מפני מה נענשו שהיה להן לבקש רחמים על דורן ולא בקשו [1]שנאמר בזעקך יצילוך קבוציך

409. 'Abhoth V, 5:

לא הזיק נחש ועקרב בירושלם

410. b. Berakhoth 5a:

תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר ג׳ מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל וכולן לא נתנו אלא על ידי יסורין אלו הן תורה וארץ ישראל והעולם הבא תורה מניין [1]שנאמר. אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו ארץ ישראל [2]דכתיב כי כאשר ייסר איש את בנו ה׳ אלהיך מיסרך [3]וכתיב בתריה כי ה׳ אלהיך מביאך אל ארץ טובה העולם הבא [4]דכתיב כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר

5. Die goldene Regel.

411. b. Šabbath 31a:

תנו רבנן שוב מעשה [1]בעובד כוכבים אחד שבא לפני שמאי אמר לו גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת דחפו באמת הבנין שבידו בא לפני הלל [2]גייריה אמר לו דעלך סני לחברך לא תעביד [3]זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא [4]זיל גמור

412. Tobit 4, 15:

καὶ ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς.

413. Philo (Euseb. praepar. evang. VIII, 7):

Ἃ τις παθεῖν ἐχθαίρει, μὴ ποιεῖν αὐτόν.

414. 'Abhoth de R. Nathan Kap. 15[1].

יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך כיצד מלמד שכשם שרואה את כבודו כך יהא אדם רואה את כבוד חברו וכשם שאין אדם רוצה שיצא שם רע על כבודו כך יהא אדם רוצה שלא להוציא שם רע על כבודו של חברו

VIII.

Abschluß der Bergpredigt.

1. Die beiden Wege.

415. Biblische Stellen: Jer. 6, 16; Ps. 139, 23. 24; Hiob 8, 19. 15; Jes. 30, 11.

416. 'Abhoth de R. Nathan Kap. 25[1]:

בשעת פטירתו של רבן יוחנן בן זכאי היה מגביה קולו ובוכה אמרו לו תלמידיו רבי עמוד הגבוה נר העולם פטיש החזק מפני מה אתה בוכה אמר להם וכי פני מלך בשר ודם אני הולך להקביל שאם יכעס עלי אין כעסו אלא בעולם הזה ואם יאסרני אין איסורו אלא בעולם הזה ואם ימיתני אין מיתתו אלא בעולם הזה ולא עוד שאני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון הא איני הולך להקביל אלא פני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שאם יכעוס עלי כעסו

---

407 [2] M נידלדלו — [3] M + במעשיהן — [4] M יגברו בעלי לשון הרע ואין — [5] M ועל מה לנו לישען. 408 [1] Jes. 57, 13. 410 [1] Ps. 94, 12 — [2] 5. M. 8, 5 — [3] 5. M. 8, 5 — [4] Spr. 6, 23. 411 [1] Ed. Ven. בנוי — [2] vac. M — [3] M היינו כל — [4] M דקמיר-
413 Migne, Patr. gr. Tom. 21.

בעולם הזה ובעולם הבא שאיני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון ועוד ש
לי שתי דרכים אחת לגן עדן ואחת לגיהנם ואיני יודע אם יכריעני לגיהנם
אם יכניסני לגן עדן

417. b. Berakhoth 28b:

אמרו לו (תלמידיו של רבי אליעזר) רבינו למדנו אורחות חיים ונזכה בהן ל
העולם הבא

418. Mekhilt'a, Par. Wajj'hi b'sallach, 6. Abschn., zu 2. M. 14, 29 (ed.
…t. S. 33a):

דרש רבי פפוס [1]הן האדם היה כאחד ממנו כאחד ממלאכי השרת אמר ר
עקיבא דייך פפוס אמר לו פפוס ומה אתה מקיים הן האדם היה כאחד ממ
אמר לו הקדוש ברוך הוא נותן לפניו שני דרכים אחד של מות ואחד של חי
ובחר לו דרך המות

419. 'Abhoth II, 1:

רבי אומר איזו היא דרך ישרה שיבר לו האדם כל שהיא תפארת לעשה [1]ותפא
לו מן האדם .

420. b. Menachoth 29b:

[1]כדדרש רבי יהודה [2]בר אילעאי אלו שני עולמות שברא הקדוש ברוך הוא א
בה״י ואחד ביו״ד ואיני יודע אם העולם [3]הבא ביו״ד והעולם הזה בה״י א
העולם הזה ביו״ד והעולם הבא בה״י כשהוא אומר אלה תולדות השמים והא
בהבראם אל תקרי בהבראם אלא בה״י [4]בראם ומפני מה נברא העולם ה
בה״י מפני שדומה לאכסניה שכל הרוצה לצאת יצא ומאי טעמא תליא [5]כרע
דאי הדר בתשובה מעיילי ליה [6]וליעייל בהך לא מסתייעא מילתא כדריש לק
דאמר ריש לקיש [7]מאי [8]דכתיב אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן בא לט
מסייעין אותו בא לטמא פותחין לו ומאי טעמא אית ליה תאגא אמר הקד
ברוך הוא אם חוזר אני קושר לו [9]קשר (נ״א כתר) [10]מפני מה נברא העול
[11]הבא ביו״ד מפני שצדיקים [11]שבו מועטים ומפני מה כפוף ראשו מפני שצדיק
שבו [12]כפוף ראשיהם מפני מעשיהן שאינן דומין זה לזה

421. b. Sukka 45b:

ואמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחאי ראיתי בני עלייה ו
מועטין אם אלף הן אני ובני מהן [1]אם מאה הן אני ובני מהן אם שנים ה
אני ובני [2]מהן ומי זוטרי כולי האי והא אמר [3]רבא תמני סרי אלפי [4]דרא ה
דקמיה קודשא בריך הוא [5]שנאמר סביב שמונה עשר אלף

2. Die falschen Propheten. Baum und Früchte.

422. Wölfe: Ezech. 22, 25. 27; Zeph. 3, 3; Acta 20, 29; Joh. 10, 12.

423. b. Jom'a 72b:

אמר רבא כל תלמיד חכם שאין תוכו כברו אינו תלמיד חכם

424. b. Soṭa 46a:

אמר רבי יוחנן בן שאול מפני מה אמרה תורה הביא עגלה [1]בנחל אמר הקד

418 [1] 1. M. 3, 22. 419 [1] CNK (pr. manu) תפארת. 420 [1] M א״ל כי הא
דדרש ריב״א מאי דכתיב כי ביה ה׳ צור עולמים א… — [2] Ed. Ven., M ברבי — [3] M
ההי״ + [5] M — למדך שהעולם הזה בה״י + [4] M — הזה ביו״ד ואם העה״ב בה״י כשה…
בא לטמא פתחין לו בא לטהר מסייעין אותו והיינו דכתיב [7] M — וליעיילה [6] M …
כתר כמוני ומפני [9] M — [8] Prov. 3, 34 — אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן ומ…
… [10] Ed. Ven., M ומפני — [11] vac. M — [12] M כפופין. 421 [1] vac. M אם bis מהן —
… Ed. Ven., M הן — [3] M רבה — [4] Ed. Ven. הוה דרא; M פרסי הוי דרא קמיה דקב״ה
… [5] Ez. 48, 35. 424 [1] M אמר איתן בנחל ערופה.

ברוך הוא יבא דבר שלא עשה פירות ויערף במקום שאין עושה פירות ויכפר על מי שלא [2]הניחו לעשות פירות מאי פירות אילימא פריה ורביה אלא מעתה אזקן ואסרים הכי נמי דלא ערפינן אלא מצות

425. b. Pesachim 49a:

ת״ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לתלמיד חכם משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל ולא [1]ישא בת עם הארץ משל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור ואינו מתקבל

3. Die Herr-Herr-Sager.

426. b. Makkoth 23b/24a:

דרש רבי שמלאי תרי״ג מצות נאמרו לו למשה שלש מאות וששים וחמש [1]לאוין [2]כמנין ימות החמה ומאתים וארבעים ושמונה [1]עשה כנגד [3]איבריו של אדם אמר [4]רב המנונא מאי [5]קראה תורה צוה לנו משה מורשה תורה [6]בגימטריא (24a) שית מאה וחד סרי [7]הוי [8]אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה [9]שמענים בא דוד והעמידן על אחת עשרה [10]דכתיב מזמור לדוד ה׳ מי יגור באהלך ומי ישכן בהר קדשך הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו לא רגל על לשונו לא עשה לרעהו רעה וחרפה לא נשא על קרובו נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה׳ יכבד נשבע להרע ולא ימיר כספו לא נתן בנשך ושוחד על נקי לא לקח עושה אלה לא ימוט לעולם הולך תמים זה אברהם [11]דכתיב התהלך לפני והיה תמים פועל צדק כגון אבא חלקיהו דובר אמת בלבבו [12]כגון רב ספרא לא רגל על לשונו [13]זה יעקב אבינו [14]דכתיב אולי ימשני אבי והייתי בעיניו כמתעתע לא עשה לרעהו רעה שלא ירד לאומנות חבירו וחרפה לא נשא על קרובו זה המקרב את קרוביו נבזה בעיניו נמאס זה חזקיה [15]המלך שגירר עצמות אביו במטה של חבלים ואת יראי ה׳ יכבד זה יהושפט מלך יהודה [16]שבשעה שהיה רואה תלמיד חכם היה עומד מכסאו ומחבקו ומנשקו וקורא לו [17]אבי [17]אבי רבי רבי מרי מרי וגו׳

427. ʼAbhoth V, 20:

יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים

428. Mᵉkhiltʼa zu 2. M. 15, 1, Par. Širʼa, 2. Abschnitt (ed. Fr. S. 36a):

סוס ורוכבו רמה בים וכי סוס אחד היא ורכבו אחד הוא והלא [1]כבר נאמר ויקח שש מאות רכב בחור אלא כשישראל עושין רצונו של מקום אויביהן אין עומדין לפניהם אלא כסוס אחד ורכבו

429. ʼAbhoth I, 17:

שמעון בנו (בן גמליאל) אומר . . . . ולא המדרש הוא העקר אלא המעשה

430. ʼAbhoth III, 9:

רבי חנינה בן דוסא אומר . . . כל שמעשיו מרבין מחכמתו חכמתו מתקימת וכל שחכמתו מרבה ממעשיו אין חכמתו מתקימת

431. Bᵉrʼešith rabba, Par. 44 (gegen Ende), zu 1. M. 15, 18:

בב: ביום ההוא כרת ה׳ את אברם ברית לאמר רבי יודן ורבי יוחנן בן זכאי ורבי

---

424 [2] M הניחוהו לעשי׳ פריה מאי אילימ׳ פו״ר אזקן והסרי. 425 [1] M ישיא בתו לע״ה. 426 [1] vac. Ed. Ven., M — [2] M כנגד — [3] M איברים שבאדם — [4] M מר זוטרא מאי קרא׳ — [5] Ed. Ven. קרא — [6] Ed. Ven. + הכי הוי תורה; M + הני — [7] Ed. Ven., M הויין — [8] 2. M. 20, 2. 3 — [9] M שמעני׳ — [10] Ps. 15, 1–5 — [11] 1. M. 17, 1 — [12] M בדרב — [13] M כגון יעקב דכתי׳ — [14] 1. M. 27, 12 — [15] M מלך יהודה שגירר ע״א על מטה — [16] M בשעה שריאה ת״ח עומד — [17] vac. M. 428 [1] 2. M. 14, 7.

עקיבא חד אמר העולם הזה גלה לו אבל העולם הבא לא גלה לו ואחר
אמר אחד העולם הזה ואחד העולם הבא גלה לו רבי ברכיה אמר רבי [1]אליע
ורבי יוסי בר חנינא חד אמר עד היום הזה גלה לו

432. Sanhedrin XI, 1:

[1]אלו הן הנתנקין המכה אביו ואמו [2]וגונב נפש מישראל וזקן ממרא על פי ב
דין ונביא השקר והמתנבא בשם עבודה זרה והבא על אשת איש וזוממי ב
בהן ובועלה

433. b. ʿAbhodha zara 2a/b:

דרש רבי חנינא בר פפא ואיתימא רבי שמלאי לעתיד לבא [1]מביא הקדוש ב
הוא ספר תורה [2]ומניחו בחיקו ואומר [3]למי שעסק בה יבא ויטול שכרו מ
מתקבצין ובאין [4]עכו״ם בערבוביא [5]שנאמר כל הגוים נקבצו יחדו וגו׳ אמר ל
הקדוש ברוך הוא אל תכנסו לפני בערבוביא אלא תיכנס כל אומה ואומה (2b
וסופריה [5]שנאמר ויאספו לאומים ואין לאום אלא מלכות [6]שנאמר ולאום מלא
יאמץ ומי איכא ערבוביא קמי הקדוש ברוך הוא אלא כי היכי דלא ליערב
[7]אינהו ולישמעו מאי דאמר [8]להו נכנסה לפניו מלכות [9]אדום תחלה מאי טעמ
משום דחשיבא ומנלן דחשיבא דכתיב [10]ותאכל כל ארעא ותדושינה ותדוקנ
[11]אמר רבי יוחנן זו [12]רומי שטבעה [13]יוצא בכל העולם מנא לן דמאן דחשיב ע
ברישא כדרב חסדא דאמר רב חסדא מלך וצבור מלך נכנס תחילה לדין [14]שנאמ
לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל [15]וטעמא מאי איבעית אימא לאו אר
ארעא למיתב מלכא מאבראי ואיבעית אימא מקמי דליפוש חרון אף אמר לה
הקדוש ברוך הוא במאי [16]עסקתם אומרים לפניו רבונו של עולם הרבה שוק
[17]תיקננו הרבה מרחצאות עשינו הרבה כסף וזהב הרבינו וכולם לא עשינו א
בשביל ישראל [18]כדי שיתעסקו בתורה אמר להם הקדוש ברוך הוא שוט
שבעולם כל מה שעשיתם לצורך [19]עצמיכם עשיתם [20]תיקנתם שווקים להוש
בהן זונות מרחצאות לעדן בהן [19]עצמיכם כסף וזהב שלי הוא [21]שנאמר
הכסף ולי הזהב [22]נאם ה׳ צבאות כלום יש בכם מגיד ואת ואין זאת א
תורה [23]שנאמר וזאת התורה אשר שם משה מיד יצאו בפחי [24]נפש

4. Die Schlußgleichnisse.

435. Gleichnisse des R. ʾEleʿazar ben ʿAzarja, vgl. Gleichnisreden 1912, 69 ff.

434. b. Qiddušin 40 b:

וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד נשאלה שאילה
בפניהם תלמוד גדול או מעשה גדול נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול נע
רבי עקיבא ואמר לימוד גדול נענו כולם ואמרו לימוד גדול [1]שהלימוד מביא ל
מעשה

---

431 [1] Ed. Ven. אלעזר 432 [1] Str. ואלו — [2] C והגונב. 433 [1] M יביא — ...ד וינחהו — [3] Ed. Ven., M כל מי — [4] Ed. Ven., M אומות העולם — [5] Jes. 43, 9 — [6] 1. M. 25, 23 — [7] M ולישמעי — [8] M + לכולהו מיד — [9] Ed. Ven., M רומי — ... Dan. 7, 23 — [11] M יא׳ — [12] M מלכות ר׳ חייבי — [13] M יוצא בעולם — [14] 1. Reg. ...59 — [15] M מ״ט — [16] M + בעה״ז — [17] Ed. Ven. תקנינו — [18] M שיעסקו — ... Ed. Ven., M עצמכם — [20] vac. M; Ed. Ven. תקנתם — [21] Hag. 2, 8 — [22] Ed. ...n. אמר — [23] 5. M. 4, 44 — [24] M + מלפניו. 434 [1] Ed. Ven., M שהתלמוד.

Hilfsmittel zur Feststellung des Textes.

H. L. Strack, Ausgewählte Mischnatraktate (Leipzig, Hinrichs). Hier an Handschriften und alten Drucken: A = Cod. Berolin. Orient. 568. 4° — C = Cod. Cambr. (ed. Lowe) 470, 1 — H = Cod. Berolin. Orient. 567 fol. — R = Cod. Hebr. de Rossi 138 (Parma) — J^1 = Cod. Berolin. Orient. 627 fol. — J^2 = Cod. Berolin. Or. 629 fol. — K = Cod. Kaufmann (Budapest) — L = Handschr. Chamizer, Leipzig — Y = Machsor Vitry (Brit. Mus., Cod. Add. 27200 und 27201) — N = Erste Ausgabe der Mischna, Neapel 1492 fol. — Ed. Ven. = Erster Venediger Druck des babyl. Talmuds 1520—23 — M = Münchener Talmudcodex (babyl. Talmud) Hebr. 95. — Talmud Babli Warschau 1863—1868.

Siphra: Ed. Ven. = Vened. Druck 1545 — Warschau 1866 — Siphre: Ed. Ven. = Vened. Druck 1545 — ed. Friedmann, Wien 1864 — Mᵉkhilt'a: ed. Friedmann 1870 — Mekh. des Schim'on b. Jochai: ed. D. Hoffmann 1905 — Tos. = Tosephta ed. Zuckermandel, Pasewalk 1881 (E = Erfurter Codex, W = Wiener Codex) — Derekh 'ereṣ zoṭ'a: ed. A. Tawrogi 1885 (V = Vatican. Hdschr. — C = Cod. Halberstam; H = Cod. Halberstam; Rv = Ausg. Riva di Trento 1561; Rch = Reschith chokhma von Elia di Vidas) — Derekh 'ereṣ rabba: ed. M. Goldberg 1888 — Orach chajjim: Ausg. von 1697 — Talmud Jeruschalmi: ed. Crotoschin 1866 — Midrasch rabba: Ed. Ven. = Venediger Druck 1545 — Wilna, I: 1887, II: 1884 — Jalquṭ Schim'oni: F = Frankf. a. M. 1687 — Wilna 1909 — Pᵉsiqt'a des Rabh Kahana: ed. Buber 1868 — 'Aboth de R. Nathan: ed. Schlechter 1887 — Traktat Sophᵉrim: ed. Müller 1878.

LXX: ed. Swete (daselbst Psalm. Salomos und griech. Sirach) — Hebr. Sirach: ed. Schlatter 1897 — Aeth. Henoch: Charles, Anecd. Oxon. XI, 1906 — Jubiläen: ebenda VIII, 1895 — Pseudophokylides: Lincke (Samaria und seine Propheten 1903) — Josephus: ed. Niese — Josephus, contra Apionem, ed. Müller, 1877 — Philo: ed. Cohn-Wendland — Eusebius, praepar. evang., ed. Migne, Patr. gr. Tom. 21 — Syrsin = Syrus sinaiticus (Merx).

El. W. = Elijjahu Wilna — Str. = Strack — a. L. = andere Lesart — vac. = fehlt in.

Viel Arbeit ist noch für die Textkritik der rabbinischen Literatur zu tun. Eine Herstellung des ältesten Textes war nicht meine Absicht. Das wäre eine sehr weitgreifende Arbeit für sich, die in der Zeit und Lage, in der die vorliegende Arbeit entstanden ist, völlig unmöglich war. Es kommen dazu namentlich Hilfsmittel des Auslands in Betracht. Die jüngeren Drucke mit älteren Texten zu vergleichen, ist mehrfach sehr lehrreich. Die Hauptmasse der Lesarten ist orthographisch-stilistischer Natur und berührt den Sinn nicht. Der Münchener Codex zeigt viel Kürzungen, wie das bei einer so ungeheuren und minutiösen Schreibarbeit verständlich ist. Die Benutzung der Ausgabe Stracks war mir nicht von Anfang meiner Arbeit an möglich, die unter viel Hemmungen und Behinderungen hergestellt ist. Ich bitte, die Nachträge besonders zu beachten.

Nachträge zum zweiten Teil.

1 M צדיקים – 10 בעזרו: M + עי׳; לו: M עליו; ׳i: M הי – 11 Anfang: M
כדתני׳ משמתו נביאי׳ האחרוני׳ חגי; [4] auch zu dem 2. הי zu setzen; M מתלמידיו
של ע׳; [8] auch zu dem 2. הי zu setzen; M מתלמידיו של ה׳ – 12 ועניו vac. M; M
ויותר הוורעו – 18 שמנה: M + ימים 18,9: בלע M + את; Anm. 18,9: M ואב בד;
ס״ת = ספר תורה, so M; zu 18,12: M, ebenso zu 13; zu 16: M ובלע – 26 M gibt
gegen Ende erst das ganze Zitat, dann unter Wiederholung der Teile die einzelnen
Erläuterungen; Anm. 26,2 M ועדיין – 33 ומשפט: vac. M, ebenso זרעו – לצדקה
a. E.; Anm. 33,4: auch M – 34 lies: ואנשכנו; Anm. 4: חם – 35 עמי הארץ: in
M am Rande dazugeschrieben, im Text nur: תלמידי חכמים; Anm. 35,3: auch M –
36 auch bei M dieselben Rabbinen in derselben Reihenfolge, vorher vox memorialis,
aber bei 1 Ausspruch 2, bei 2 der 4., bei 3 der 3., bei 4 der 1. Ausspruch. – 42,
S. 6 vgl. Nachträge zu Teil II. – 44 M von וכן an; כביכול: M אי הבה איני יכול
לינע בהן; אם יש: M אף מהו מחלוקת בדבר אבל; auch gegen Ende anderer Text,
aber ohne Bedeutung für unsere Zwecke; Z. 7: M בה; סופה. – 47 LXX zu 5. M.
22,13f.: [13] Ἐὰν δέ τις λάβῃ γυναῖκα καὶ συνοικήσῃ αὐτῇ, καὶ μισήσῃ αὐτήν, [14] καὶ ἐπιθῇ αὐτῇ
προφασιστικοὺς λόγους, καὶ κατενέγκῃ αὐτῆς ὄνομα πονηρὸν καὶ λέγῃ Τὴν γυναῖκα ταύτην εἴληφα,
καὶ προσελθὼν αὐτῇ οὐχ εὕρηκα αὐτῆς τὰ παρθένια κτλ. – 50 vac. M – 51, Z. 3 v. o.:
andere Reihenfolge der 3 in M; Z. 9 und Anm. 9: M מהלליל; Z. 10 von בעקביא
bis ארונו in M am Rande, wo hier in M viele Ergänzungen und Änderungen stehen;
hier sei nur ein Teil der Varianten des Textes angeführt. Z. 14: צריך bis להתגרות
vac. M. Z. 16: לו: M + אביו. Anm. zu 51: 7 M vorher + 9 M vorher +; מהלליל;
11 auch M 13 steht im Text, nicht am Rande. 15 lies: חנך 18 M vorher + 20 M
vorher +; (?)אם אני צריך לאגודים ונותן לו + לו – 53 יוסף: M פפא – 55 יום
vac. M; ימים: vac. M – 58,1 M vorher + 59 M ליפטר; vac. M ואמו; M מונח;
vac. בשרא M – 60 הלך: M הוא; vac. M רבי; M לאו – 61 Anm. 3 lies: בשילית
– 66 מניין; vac. M; שני: M דכתיב; von מאד bis התורה vac. M; מניין שני; M
מנא לן רכתיב; beide Male. – 68 בהן: vac. M; Anm. 5 M vorher +; ברכינו; י״ר
יהי רצן =; ב״ו = בשר ודם; א״ל = אמרו לו; א״ל = אמר להם; S. 12: ישריל M;
פטיש החזק M am Rande; M ולמחר; ואם; ואמרני; beide Male; שתי דרכים; רצון
שתהא vac. M; תלמידיו vac. M; M: שארם; Anm. 7 M vorher + 8 auch M 16 auch
M; „vac. M מהן“ ist zu streichen; 18 רצון שתהא; 20 M vorher; מתי: מתירא –
70 M לאחוריך beide Male; שהגיעו; אחר vac. M; Anm. 4 M vorher + עשר; 7 M
vorher – 71 für שבעה: M שלשה – 73,1 lies: בתורתך – 80 M קמיה ואזלא
ואמרא; M מיומא דגליתון מעל מרעבן אינטילת; M עליל; איהו vac. M; אנא: M +
עין גליון; M מאורייתא; Anm. 2 am Rande; 4 M vorher + 8 M vorher + 10 auch
M 12 auch M – 81: lies: חמרות – 102: 2. M. 20,13 LXX: οὐ φονεύσεις – 106
M ממגדל עוז; M für לי אומי: והוו ואמרו; M vac. רבי מורי מורי; M קוראים; לזה:
למי; יהא; Anm.: 10 lies: M ותאמר; 13 כ״ב = כך וכך; 15 לבה״מ = לבית המדרש
– S. 17, 107: M מרשותו היחיד; Anm. 1 ist zu streichen; am Ende: לרשות שהוא
– 108: M והחוקק; למאן: M למאי – 110: M ריקה; ולמחר; Anm. 1: auch M; 5 מאד
מפני; 6 M vorher + 9 M vorher + 11 M vorher + 14 auch M 15 M vorher +
111: M פנואל; לפניי; חלוקי; הראיני; אבל יחי bis עלינו vac.; Anm. 2 M vorher +
117: יורד bis עמו a. R; Anm. 2 עד a. R. – 118 2 M רבי 3 M nur פלי – 119:

M בן תשי – S. 19, Z. 4 לעניי bis עמי vac. M; Z. 5 דברים M + הכתוב מדבר; Z. 11 חמרים: M חברים; Z. 27 קרעי bis דמי vac. M; 29 M שהן עיסקין; Z. 33 M ליתך כבשן. Anm. 13 M vorher + 15 M vorher + 16 auch M 18 M + רב נחמן בר יצחק 23 M vorher + 29 M vorher + ; א״א = אשת איש 32 ist zu streichen. 34 a. L. חנינא ist vor M zu stellen. – 121: Z. 3 M אקניט אותו ואותי; 4 יעבר: M ויעמד; 5 und sonst: M שאילה; in M steht die 3. Frage vor der 2; 6 M מגלגל; ראשן של עניים 10 M טריטית; 17 בישראל M. Anm. 4 M vorher + 8 und 9 M vorher + יבא 14 + zu streichen 15 M vorher + – 123: עשה bis כוכבים: M עביד ע״ז. Anm. 2 das Eingeklammerte a. R. 3 auch M 4 auch M. – 124: M fehlt hierzu in der Reproduktion Stracks. Ich gebe Goldschmidts Angaben. – S. 21, Z. 7 lies: מראהי Anm. 4 [M] vorher + 11 ל״ב = לא בחר. – 125: Z. 3 M אין אני; vor גויים: M א״ל; 4 בי vac. M; 5 M הפך; לי: M ליה; 6 M יעל; נמי vac. M; וישיב; 8 אחד; 9 ז״ל vac.; 12 גדול drüber geschrieben; 17 lies: יהימר; 19 עליהן: M בהן; 21 עניתן; 22 M שקרבתני; אל מקים. Anm. 1 auch M; 4 auch M; 9 M vorher + 14 M vorher + 16 M zu streichen. – 126, 1 דהיה 2 היה – S. 22: Z. 3. 4: M שעלה יעלה; 4 היא M: איהו; 6 קלית; 7 תשי; 8 לעידן; 9 שליחי; 11 דאבית; נויתא 15 M vac. ואמרה 17 מדאני אבא: M: מני דאבי; 18. 19: חד bis חזי vac. M; 20 בניה M: בני; הייקא; 21 דבישריה; חויא; ביה: ליה; 24 חד קושיא; 25 ולבסוף; בן יאיר: vac. M 27: אתקן; יעקב שלם: M: עיר שכם; 30 יאית M: ויאיבא; 33 הבי: vac. M 34 (לא) in M vorhanden; 35 M vac. ונמנית עמני 36 M עינין נח. Anm. 6 Das Eingeklammerte in M a. Rande. 9 [ ] in M. drüber geschrieben. 10 M vorher + 11 lies: ייבא; בחלא durchgestrichen, a. R. יתבי; 14 M אותיבי; 26 M vorher + 29 M נפיק; 33 M שאלמלא 36 lies: M דלתקוני 39 M vorher + 41 vac. M. 42 M אלמלא – S. 23, Z. 1 M זה יישנו, ל zu זה drüber geschrieben. – 127: lies: בשעירים Anm. 2 in M kaum leserlich. – 128: Z. 1 M קבעי; לחבריה; 2 ולא מיחוי; 3 עלייה M: עליי; 4 lies: עליי; 12 M איתבי; אמור; 13 אקשי: M + אמור; 16 lies: ואקשי; 17 M אמיר; lies: יאקשי; M ביסתקרי, auch 19; 21 M אחיבי; 22 הבי M: היה; Anm. 7 M vorher + 8 auch M 10 auch M 12 lies: הוו קפדי 15 auch M 16 auch M 18 בי lies: בר; א״ל = א״להו; 19 auch M 20 M vorher + 22 M vorher +, lies: נפק 24 M אמר לי; מרישא אמיר שמעתא אקשי אותבי 36 auch M 41. 42 M vorher + S. 24, 2 M: דהוו Anm. 44: M vorher + 129: משישים M + בעולם הבא; למן M: במן; במיתה; בנבואה. – 131: ארבית עפר M: הארץ – 132: ועישי בדברים יהי אש אוכלתי שני א יתתי פני בכם (aber wieder getilgt) + M תירה Anm. 3 M nach שני, aber wieder getilgt: ולא ידע כי רפאי שם – 141 LXX zu 2. M. 20, 14: οὐ μοιχεύσεις – 150 רעך למה M vac. למה – 159 לא M: ואל Anm. 3: M vorher + 160 מנאף M: + ויש אוי את פרי; המתגאה; את vac. M. – 161 אומר M: אוי אם שנאוי שלח שנואי המי; ולקחת bis ואמרתם vac. M. — S. 31, 170, Z. 1 lies: קרבן. Nach כילם: so bis Schluß die Erfurter Handschrift. Die Wiener Hdschr. liest: שאני איכל לך אסיר לא איכל לך מותר. – 171: lies: nach שבועה dreimal שאיני. Richtig hat M nach קונם hier שאני, nach שבועה hier שאיני. Laible gibt Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1916, S. 31 falsch an, daß M. hier nach קונם das falsche שאיני lese, das die Drucke haben. – 173, Z. 1 vor הרי vac. אני in M. – 174: lies: 35a/35b; Z. 2 v. u. vac. M: ודאי bis חנון. Anm. 6 M הק; 9 (ק) ist zu streichen. – 176: M דרב רב בר רב הי; מאי. – 179: Anm. 1 auch M, am Anfang: שנזרה; vac. M: הלכי bis בלילה; vac. M ׳ אימה; Anm. 3 und 4: auch M. – 181: יצחק: M ייחנן; vac. דברים; vac. אלו הן; vac. לשמים – 183: M vac. אלהון bis חטאי; vac. בית יבית; vac. das zweite איש; vac. וגוי; M Z. 4: המיוחד; Anm. 1 M vorher + מנהני מילי. – 184: M מפומיה: לא: + הוה; Anm. 2 א״ריי = אמירה ר׳ יוחנן.

5: Z. 3 M vac. das erste את; Z. 5 M אוי לי; Z. 6 אומי העולם; Z. 9: vac. אמן;
2 = לאחר bis תפלתי; 3 auch M; 6 M vorher + 189: M S. 34, letzte Zeile:
אומ; S. 35, Z. 3 v. o.: Warschauer Druck: הספק [לבית], im Kommentar am
e ohne Klammern. Andere Drucke: לספק; M: לבית השרפה. Die Verbrennung
ne der gerichtlichen Strafen. Diese Lesart will also offenbar sagen: warte, bis
in wirkliches Verbrechen begangen hast. – 191: M הוא; Anm. 1 אהיכלא –
letzte Z. für ושתי שני: שני; Anm. 3 M vorher + 6 אחי עשרה – 193: Z. 1
ר׳ א; בירת: כפר ברתותא; כר bis חזו: כי הוה חי; תשו; Z. 2 חוייות; Z. 6
דר אתיא; לה vac.; אבוך: + לך; Anm. 3 ורהט: in M. gestrichen. – 195: Z. 1
בחל; Z. 3 לעצמן; Z. 4 ושהרצתי; vac. רבי; Z. 7: schwer zu lesen in M. Vielleicht:
ד מן מורבנא אמר אי. oder: אי מוזבנא מן דזבנא, oder: אי מוזבנא מן זרבנא.
Nachtr. zu Teil I. – Anm. 2 auch M; 3 ידי zu streichen; 9 M vorher + מאי
שנ ומאי תני שנא. – 196: Mischna זו bis לזו vac. M; Gem. M ביצת; vac.
Z. 4. 5 לא bis נצרכא a. R, vac. אלא. Anm. 1 vac. im Text der Mischna;
h M. – 197: M vac. אמר רב – 202: לאו²: M לא; Z. 2 vac. ל המים; מבול
לשחת הארץ; Z. 3 והוא: M הוא; Z. 5 vac. ממי המבי; vac. ל המים; Anm. 4
= הן הן, ל״ל = לאו לאו. – 208: ארור bis אותם: vac. M; Z. 4 vac. אל חנניהו;
יקם bis דבריך. – 216: רבה: M באה; ובהמות בלות; Anm. 1 ח״ר = חיה רעה.
59, Z. 1 M: נשמים – 242, letzte Z.: i. Text falsch: ובטימסמירות. – 245,
M וישבר – Anm. 239, 1: M vorher +; 245, 3: M vorher + 254, Z. 5 v. o.
מן השמים – S. 45; Z. 5 v. u.: מהכא M + למדו היטב דרשו משפי – S. 46,
57, Z. 2: M במתן – 258, Z. 2 הגר: M + ותוקע ומריע ותוקע ושובת; Z. 3
ה: vac. M – 259, letzte Z.: שלש bis לחול M a. R. – 275, Z. 2: קנאה: M +
וקנא את – 288, Z. 1 ילך bis שברורו: vac. M – 296: Z. 1 M ר׳ אלעור;
a. R.; in M. mehrfach die einzelnen Stücke vertauscht. – 301: M ענה; Z. 4
: M משם – 306: Z. 3 M: את שם קד שך – 309: Anm. 3 M vorher + 323:
יכפי: M ובין פי – 328: Z. 2/3 M vac חרי bis ובלימה; Z. 4: מרוק – 333:
-7: M vac. בית bis נעני – Z. 8/9 M vac. ובתי bis המטה – 336 M שבמי,
; Z. 4 v. u.: דמיטמרו מיטמרא ודמינלי – 351 Anm.: LXX φῶς, vgl. Mt. 6, 22:
s und 6, 23: φῶς – 420, Z. 5 v. o.: לאכסניה: M לאכסדרא = ἐξέδρα, Vorhalle;
תלי קא; Z. 7. 8: בא bis לי vac. M; Z. 8: ליה: M להו תנא; Z. 9: M חמר בן
26, Z. 1: למשה: M + בסיני – 433, Z. 11 v. o.: ישראל: M + דבר יום ביומו
34, Z. 1: M ניתוה.

Register.

Die Zahlen bedeuten die Nummern der Texte.

1. Die dargebotenen Texte.

1) Aus der Mischna:

Berakhoth I, 3 . . . 284
II, 2 . . . 320
V, 1 . . 285. 294
Pe'a I, 1 . . . 342
Terumoth IV, 3 . . . 348
Pesachim III, 7. 8 . . . 133
Šeqalim V, 6 . . . 264
Jom'a VIII, 1 ff. . . . 334
VIII, 8 . . . 82
VIII, 9 . . . 326
Sukka V, 5 . . . 259
Jom ṭobh (Beṣa):
IV, 2 . . . 389
IV, 3 . . . 390
IV, 5 . . . 391
IV, 6 . . . 392
Ta'anith I, 4 ff. . . . 333
I, 8 . . . 255
III, 8 . . . 301
Mo'ed qaṭan III, 5 ff. . . 18
Kethubboth II, 9 . . . 188
Nedarim I, 3 f. . . 79. 169
II, 1 . . . 171
IX, 1 . . 69. 166
Giṭṭin VII, 1 . . . 207
Soṭa III, 4 . . . 335
IX, 15 . 13. 309. 407
Qiddušin I, 10 . . . 14
IV, 14 . . . 358
Babh'a qamm'a VIII, 6 243
Babh'a meṣi''a IV, 10 119
Sanhedrin III, 1 . . . 374
III, 2 . . . 182
XI, 1 . . . 432
Makkoth III, 15 . . . 88
Šebhu'oth I, 6 . . . 83
IV, 13 . . . 173
'Edujjoth V, 6 . . . 113
'Abhoth I, 1 . . . 96. 368
I, 2 . . . 30
I, 4 . . . 21
I, 5 . . . 5
I, 6 . . . 369
I, 12 . . 43. 231
I, 14 . . . 357
I, 15 . . . 97
I, 17 . . . 429
I, 18 . . . 370
II, 1 . . . 84. 419
II, 2 . . . 92
'Abhoth II, 4 . . . 371
II, 5 . . . 120
II, 7 . . . 98
II, 8 . . 99. 283
II, 9 . . . 344
II, 10 . . 122. 235
II, 11 . . . 345
II, 13 . . 289. 299
III, 5 . . . 364
III, 8 . . . 87
III, 9 . . 100. 430
III, 14 . . 46. 240
III, 17 . . . 101
IV, 2 . . . 85
IV, 4 . . 8. 277
IV, 6 . . . 363
IV, 7. 8 . . . 372
IV, 9 . . . 22
IV, 10 . . . 7
IV, 15 . . . 237
V, 5 . . . 409
V, 13 . . . 346
Zebhachim IX, 1 . . . 172
Chullin XII, 5 . . . 81
'Arakhin III, 5 . . . 48
Temura VI, 5 . . . 397
Kerithoth VI, 3 . . . 189
Nidda II, 1 . . . 149

2) Aus der Tosephta:

Pe'a IV, 18 . . . 339
Terumoth I, 10 . . . 262
Šeqalim II, 16 . . . 263
Nedarim I, 2. 3 . . . 170
Soṭa III, 1 . . 378. 379
Babh'a qamm'a II . 107
IX, 30 24
IX, 31 244
IX, 33 247

3) Aus der Mekhilt'a:

a. des R. Jišm'a'el

2. M. 12, 2 . . . 74
12, 8 . . . 76
12, 12 . . . 380
12, 33 . . . 274
13, 18 . . 194. 381
13, 21 . . . 382
14, 22 . . . 315
14, 29 . . . 418
14, 31 . . . 77
15, 1 . . . 428
2. M. 15, 2 . . . 316
15, 3 . . . 317
16, 4 . . . 324
18, 12 . . . 238
19, 25 . . . 204
20, 2 . . . 109
20, 3 . . . 203
20, 7 . . . 217
20, 12 . . . 205
20, 13 . . . 102
20, 14 . . . 141
20, 17 . . 143. 144
21, 6 . . . 75
21, 12 . 103. 104. 105
23, 4. 5 . . . 234

b. des R. Šim'on ben Joch'ai:

2. M. 20, 13 . . . 261

4) aus Siphr'a:

3. M. 5, 4–6 . . . 218
19, 12 . . . 214
19, 17 . . . 386
19, 18 . . 230. 246
20, 10 . . . 142
24, 19. 20 . . . 242

5) aus Siphre:

a. zu 4. Mose:

30, 3 . . . 220

b. zu 5. Mose:

1, 1 . . . 387
15, 9. 10 . . . 265
23, 22–24 . . . 219
24, 1–4 . . 153–158
32, 3 . . 304. 305. 318
32, 10 . . . 319

6) aus Derekh 'ereṣ:

a. zoṭ'a:

Kap. II 86. 135. 249. 280–282. 365. 405
III 9. 136. 137. 140. 373. 402
IV . . . 252. 279
VIII . . . 39
IX 44. 138. 139. 251. 268. 270–272. 278. 366. 367.

b. rabba:

II . . . 106
IX . . . 248

7) Kapitel vom Frieden 42
8) 'Orach chajjim 269
9) 'Abhoth de R. Nathan
15[1] 414
25[1] 416
27[2] 401
10) Pesiqt'a des Rabh Kahana 404
11) Soferim 15, 8 56
12) Kalla 145. 146
13) Qaddiš u. 18-Gebet 38. 302. 307
14) Babylonischer Talmud:
Berakhoth 3a 185. 303
5a 410
6b 10
16b 296. 297. 323
17a 45. 236. 328
19a 51
20a 165. 350
24b 184
28b 68. 417
29b 322. 325
30a 286
30b 294
32b 66. 295. 406
32b/33a 110
54b 290
55a 181
57b 129
60b 329. 330
61a 146. 291
61b 356
Sabbath 30a/b 352
31a 125. 411
33a 216
33b/34a 126
35b 258
88b 250
101b 196
105b 123. 341
108b 151
116a/b 80
151b 25–27
'Erubhin 17a 197
53b 3
Pesachim 38b 195
49a 425
49b 34. 35
66b 124
113b 160
Jom'a 24a 250
72b 423
75a 117
86b 353
87a 1. 2
Sukka 45b 421
49b 266 267
56b 4
Jom ṭobh (Beṣa) 27b 396
Jom ṭobh (Beṣa) 30b 389
31a 390
32b 391
33a 392
33b 393
Roš haššana 16b/17a 131
Ta'anith 7a 239
8a 288
8b 257
16b 306
18a 179
20a/b 106
24a 193
25a 300
Megilla 12b 383. 403
28a 327
Mo'ed qaṭan
15a 52. 53
16a 54. 55. 260
19a 18
Chagiga 5a 276
Kethubboth 8b 19
66b 60
Nedarim 41a 6
Nazir 66a/b 178
Giṭṭin 35a 176
58a 111
90b 161
Soṭa 3a 275
8b 377
14a 28
22b 336
38b 362
46a 424
48b 11. 360
49a 13
49b 33
Qiddušin 28a 116
29b 58
39b 14
40b 434
71a 12. 191
82a/b 358
Babh'a qamm'a 50b 107
93a 206
117a 128
Babh'a mesi''a
49a 201
58b 119
59b 127. 394
71a 118
107b 349
Babh'a bathr'a 9b 273
11a 192
15b 385
60a/b 395
75a 108
79a 132
91b 408
123a/b 399
Babh'a bathr'a 145b 36
165a 190
Sanhedrin
35a 253
58b 150
100a 23. 354. 375. 376
100b 361
Makkoth 23b/24a 426
Šebhu'oth
35a/b 174
36a 183. 202. 208
'Abhodha zara 2a/b 433
Menachoth 29b 70. 71. 420
43b 293
Chullin 142a 398
Bekhoroth 8b 61
'Arakhin 15a 48. 49
15b 50
16b 384
Nidda 13a 149
13b 147
31a 59
15) Jerusalemischer Talmud:
Berakhoth IV, 7c 292
Terumoth I, 40b 114
Ta'anith I, 65a 256
II, 65b 254
IV, 67c 289
Kethubboth VII, 31b 32
Soṭa V, 20c 337
Sanhedrin II, 20b 73
16) Midraš rabba:
Genesis
Par. 3, 8; 1. M. 1, 5 65
31; 1. M. 6, 13 112
33, 1 199
44; 1. M. 15, 18 431
84 338
Exodus
Par. 6, 1 72
31; 2. M. 22, 24 340
42; 2. M. 32, 7. 8 180
Leviticus
Par. 13; 3. M. 11, 1 400
23; 3. M. 18, 3 148
Numeri
Par. 15; 4. M. 8, 2 67
22, 1; 4. M. 30, 2. 3 198
Ruth
Par. 7, 6; III, 18 200
Šir hašširim zu I, 3 63. 64
I, 7 187
I, 8 186
II, 13 321
Qoheleth I, 8 177
VII, 2 29. 31
17) Jalquṭ Šim'oni:
Pf. 17, 15 39
Ruth 597 388

18 dargebotene Bibelstellen:
2. M. 20, 7 212
23, 4 5 . . . 233
3. M. 5, 4–6 . . . 213
19, 12 211
20, 3 310
22, 1. 2 311
24, 19. 20 . . . 241
4. M. 30, 3 210
5. M. 22, 13 f. . . . 47
23, 22–24 . . 209
24, 1–4 . . 152
2. Kön. 4, 32 287
Jesaia 29, 19 ff. . . . 314
30, 11 . . . 415
32, 5 ff. . . . 115
60, 1–3 . . . 62
61, 1 ff. . . . 17
Jeremia 6, 16 . . . 415
34, 16 . . . 312
44, 25 . . . 78
Ezechiel 22, 25. 27 . . 422
36, 16 ff. . . 313
Amos 8, 11. 12 . . . 20
Zephanja 3, 3 . . . 422
Psalm 17, 15 . . . 37
24, 3–6 . . . 40
42, 3 41
139, 23. 24 . . 415
Spr. Salom. 20, 27 . 351
24, 17 . 232
Hiob 8, 15. 19 . . . 415
1 Chron. 29, 10–13 . 331
Joh. 10, 12 422
Acta 20, 29 422
19) Apokalyptik:
Aeth. Henoch 1, 7 . . 16
5, 7 . . 15
Jubiläen 20, 2 . . . 91
20) Apokryphen und Pseudepigr.
Sirach 7, 26 163
18, 22–24 . . 222
23, 9–11 . . . 221
28, 2–5 . . . 332
39, 26. 27 . . . 57
Psalm. Salom. 1, 2 . . 90
14, 2 . . 90
17, 19 (21) 90
17, 37 (42) 90
Tobit 4, 15 412
21) Josephus:
bell. iud. II, 8, 6 . . 224
Antiqu. IV, 8, 23 . . 162
contra Apion. II, 27 . 168
IV, 4, 4 226
22) Philo:
Euseb. praep. ev. VIII, 7 413
De spec. leg.
II, 224 ff. 167
II, 270 M 227
II, 1; 271 M . . . 5
272 M . . . 228
III, 30; II, 304 M . 164
De decalogo 195 M . 229
23) Pseudophokylides:
16 223

2. Die Rabbinen.

1) Tannaiten:
um 400 v. Chr.: Männer der großen Synagoge 96
300 v. Chr.: Šim'on der Gerechte 30. 119
100 v. Chr.: Jehošu'a ben Perachja 369
Jose ben Jo'ezer iš Sereda 21
Jose ben Jochanan iš Jerusalem 5
Šim'on ben Šaṭach 51
10 n. Chr. gest.: Hillel 43. 98. 121. 125. 231. 283. 357. 371. 411
Šamm'ai 97. 121. 125. 283. 411
Hilleliten 154
Šamm'aiiten 131. 154. 284. 348
50 n. Chr.: 'Aqabhj'a ben Mahalal'el 51. 113
70 n. Chr.: Nechunja ben Haqqana 364
Nechunja der Große 327
Rabban Jochanan ben Zakk'ai 60. 68. 99. 236. 283. 344. 416. 431
Rabban Šim'on ben Gamli'el 42. 190. 370
R. Chanina ben Dosa 100. 430
90–130 n. Chr.: Rabban Gamli'el 18. 24. 25. 27. 80. 238
R. 'Eli'ezer ben Hyrqanos 18. 68. 80. 122. 127. 147. 155. 166. 177. 186. 189. 195. 220. 234. 235. 248. 269. 309. 322. 334. 344. 356. 360. 392. 393. 394. 417. 418. 431
R. Jehošu'a ben Chananja 3. 42. 61. 195. 238. 324. 335. 344. 345. 376
R. Šim'on ben Nethan'el 298. 299. 344
R. 'Ele'azar ben 'Arakh 87
R. 'Ele'azar ben 'Azarja 101. 155. 158. 386. 433.
R. 'Ele'azar, Sohn des R. Ṣadoq 325
um 130 n. Chr.: R. Jišm'a'el 18. 42. 204. 218
Überlieferer der Schule des R. Jišm'a'el 147
R. 'Ele'azar der Mode'it 324
R. Leviṭas 8
R. 'Aqibh'a 32. 34. 46. 70. 127. 154. 155. 159. 177. 186. 204. 218. 220. 230. 240. 308. 356. 386. 387. 418. 431. 435
R. Tarphon 149. 155. 315. 384. 386. 387. 434
R. Pappos 418
R. Jochanan ben Nuri 123. 384. 386
R. 'Il'ai 195
R. Jose der Galiläer 42. 155. 243
R. Jochanan ben Beroqa 277. 292
R. Jose ben Qism'a 343
R. 'Ele'azar ben Peraṭ'a 49
R. Chananja ben Gamli'el 88
Ben 'Azzai 85
R. Mathja ben Charaš 237
R. Jehuda ben Bethera 155. 218
130–160 n. Chr.: R. J'ošijja 142. 234
R. Jonathan 22. 142. 353
R. Šim'on ben Joch'ai 73. 94. 95. 119. 126. 159. 203. 261. 410. 421
R. Me'ir 7. 32 133. 182. 183. 275. 291. 292. 358. 374. 378

R. Jehuda ben 'Il'ai 126. 420
R. Jose (ben Chalaphta) 117. 118. 126. 178. 185. 304. 344. 363
R. 'Ele'azar 33. 34. 119. 202. 254. 266. 267. 273. 300. 384. 406
R. Jehošu'a ben Qorcha 320. 408
Rabban Sim'on ben Gamli'el 384. 429
'Abb'a Sa'ul 44
R. Nehor'ai 178. 194
um 200 n. Chr.: R. Ja'aqobh 398
R. Jose ben Kipper 158
R. 'Ele'azar berabbi Sim'on 106. 126
R. Jišm'a'el, Sohn des R. Jose 372
R. Pinechas ben Ja'ir 126. 309. 407
R. 'Ele'azar haqqappar 44
R. Nathan 234. 258. 394
R. Mon'a 151
R. Jose, Sohn des R. Jehuda 201
R. Sim'on ben 'Ele'azar 26. 109. 123. 316. 358. 359
R. Sim'on ben Menasja 94
Jehuda ben Tem'a 427
Rabbi (Jehuda hannasi') 13. 24. 42. 51. 52. 58. 75. 84. 119. 143. 151. 158. 161. 169. 170. 219. 243. 258. 396
R. Chijj'a (bar 'Abb'a) 35. 42. 292. 297. 399. 408
Bar Qappar'a 42. 341
R. Sim'on ben Chalaphi'a 292
R. Banna'a 404
'Abb'a Chaliph'a Qeruj'a 399
R. Chuspith der Dolmetscher 398
R. Zakharja ben Haqqasabh 188
Chilph'a bar 'Agr'a 123
'Eliša ben 'Abhuja 398

2) Amoräer:
R. Chanin'a 36. 119. 253
R. Jann'ai 36. 65. 276. 395
R. Jose ben Zimr'a 50
R. Jehošu'a ben Levi 36. 42. 51. 136. 180. 341. 362
247 gest.: Rabh 12. 70. 126. 128. 176. 178. 197. 291. 336. 349. 352
Chijja, Sohn des Rabh 178
Rabh Chan'a bar Bizn'a 119
254 gest.: Semu'el 126
279 gest.: R. Jochanan 36. 50. 108. 119. 126. 128. 161. 165. 184. 191. 206. 257. 296. 350. 385. 387. 432
Reš Laqiš 111. 124. 128. 148. 420
Rabh Kahan'a 128
R. Jose ben Chanin'a 208. 431
R. Cham'a bar Chanin'a 399
R. Siml'ai 28. 426. 432
R. Tanchum bar Chanil'ai 23. 354
297 gest.: Rabh Hun'a 10. 149. 150. 176. 178. 184. 200. 291
Huna's Sohn Rabba 178
299 gest.: Rabh Jehuda 12. 70. 290. 336. 352
R. Giddel 165. 197
R. Jischaq 181. 234. 238. 253. 321. 360
R. Semu'el bar Nachmani 34. 119. 180. 186
R. Levi 42. 186. 289. 300. 338
R. Jehošu'a von Sikhnin 42
R. 'Ele'azar 51
R. 'Abbahu 239. 350
R. 'Ami 288
um 300: R. Sim'on bar Pazi 341
R. Sim'on 180. 338. 396. 400
R. Zer'a 297
R. Semu'el bar Jischaq 34. 200
R. Chanin'a bar Paph'a 432
309 gest.: Rabh Chis'da 184. 432
Rabh Hamnuna 426
Rabh Hamnuna (der Kleine) 328
'Ull'a 260
333 gest.: Rabh Joseph 53. 361. 398
R. Jirmeja 421
R. Chaggai 254
R. Chelbo 10. 186
R. Judan 187. 431
338/39 gest.: 'Abhaje 4. 6. 45. 119. 174. 201. 336
352 gest.: Rabh'a 71. 119. 174. 195. 196. 202. 253. 327. 328. 336. 383. 421. 423
Rabh Saphr'a 196. 323. 426
356 gest.: Rabh Nachman bar Jischaq 119. 336
R. Jona 180
R. Pinechas 400
R. Chilqijja 400
R. Chizqijja 42. 421
um 350: R. Berekhja 29. 64. 186. 187. 321. 431
R. 'Azarja 187
R. Mun'a 42
375 gest.: Rabh Paph'a 59
R. Jose bar Jeremia 187
427 gest.: Rabh 'Aši 286
417 gest.: Mar Zutr'a bar Tobija 119
Rabh Jehuda, Sohn des Rabh Semu'el, Sohnes des Selath im Namen des Rabh 54
R. Jochanan ben Sa'ul 424
'Abb'a Chilqijjahu 426
R. Mani bar Patiš 124
Rabh Chananja, Sohn des Rabh 'Idi 119

Johannes 20, 29 . . 108
Acta 10 121
13, 16 198
21, 23 ff. . . . 221
23, 12. 14 . . . 221
Römer 1, 9 24
2, 24 . . . 318
4, 1 ff. . . . 219
4, 7–10 . . 105
12, 20 230
13, 1 ff. . . . 224
1. Korinther 4, 4 . . 372
7, 10 . . 154
15, 26 ff. . 218
15, 35 . . 114
15, 54. 55 . 219
2. Korinther 1, 3 ff. 18. 19
1, 23 . . 221
8, 2 . . 346
Galater 1, 20 . . . 221
2, 9 68
2, 15 . . . 238
3, 16 . . . 219
3, 28 . . . 80
Philipper 1, 8 . . . 221
Kolosser 4, 6 . . . 58
1. Thessalonicher 2, 5 . 221
4, 4 . 287
1. Timotheus 6, 7 . . 343
2. Timotheus 2, 22 . 44
1. Petrus 3, 11 . . . 44
1. Joh. 3, 15 248
Jakobus 1, 2 ff. . . 139
1, 12 . . . 1–4
1, 19 . . . 122
2, 10. 11 . 87–89
5, 12 . . 200
5, 16 . . . 288
Hebräer 6, 16 . . . 221
12, 14 . . . 44
Offenb. Joh. 8, 6 ff. . 127
10, 5 ff. . 221
14, 13 . 343
21, 21 . 108
3. Mose 7, 12 . . . 195
24, 17 . . 78. 79
4. Mose 6, 15 . . . 195
12, 3 . . . 14–16
5. Mose 4, 26 . . . 174
5, 16 . 14–16
22, 7 . . . 14–16
30, 19 . . . 174
Jesaias 1, 2 174
42, 6 62
49, 6 62
57, 15 . . . 7–9
Jesaias 60 62
60, 21 . . 14–16
61, 1 ff. . . . 10
61, 6. 7 . . 17
65, 9 . . 14–16
Amos 2, 7 7–9
8, 4 7–9
Micha 7, 6 309
Zephanja 2, 3 . . . 7–9
Psalm 1, 1 1–4
25, 9 . . . 14–16
35, 14 . . . 18. 19
37, 11 . . . 14–16
37, 29 . . . 14–16
73, 1 41
76, 10 . . . 14–16
Sprüche Sal. 15, 1 . . 137
29, 23 . 7–9
30, 8 . . 325
Philo,
de Abrahamo 27 . 95
de spec. leg. p. 276 M 219
Joseph.
Ant. IV, 8, 14 38 . 105
4. Esra Vulg. IV, 25 . 315
Jubil. 36, 7 ff. . . . 315
Marc Aurel,
Selbstbetrachtungen 257

JAN 25 1925

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit

Dr. Hermann Ranke und Dr. Arthur Ungnad
Prof. d. Ägyptol. in Heidelberg — Prof. d. orient. Philol. in Breslau

herausgegeben von

D. Rud. Bultmann und D. Dr. Hermann Gunkel
Prof. d. Theol. in Marburg — Prof. d. Theol. in Halle

Neue Folge. 21. Heft

Urkundenfälschung

in der hellenistisch-jüdischen Literatur

von

Hugo Willrich

Göttingen ▫ Vandenhoeck & Ruprecht ▫ 1924

Johannes 20, 29 . . 108
Acta 10 121
13, 16 198
21, 23ff. . . . 221
23, 12. 14 . . . 221
Römer 1, 9 24
2, 24 . . . 318
4, 1ff. . . . 219
4, 7–10 . . 105
12, 20 230
13, 1ff. . . . 224
1. Korinther 4, 4 . . 372
7, 10 . . 154
15, 26ff. . 218
15, 35 . . 114
15, 54. 55 . 219
2. Korinther 1, 3ff. 18. 19
1, 23 . . 221
8, 2 . . 346
Galater 1, 20 . . . 221
2, 9 68
2, 15 . . . 238
3, 16 . . . 219
3, 28 . . . 80
Philipper 1, 8 . . . 221
Kolosser 4, 6 . . . 58
1. Thessalonicher 2, 5 . 221
4, 4 . 287
1. Timotheus 6, 7 . . 343
2. Timotheus 2, 22 . 44
1. Petrus 3, 11 . . . 44
1. Joh. 3, 15 248
Jakobus 1, 2ff. . . 139
1, 12 . . . 1–4
1, 19 . . . 122
2, 10. 11 . 87–89
5, 12 . . . 200
5, 16 . . . 288
Hebräer 6, 16 . . . 221
12, 14 . . . 44
Offenb. Joh. 8, 6ff. . 127
10, 5ff. . 221
14, 13 . 343
21, 21 . 108
3. Mose 7, 12 . . . 195
24, 17 . . 78. 79
4. Mose 6, 15 . . . 195
12, 3 . . . 14–16
5. Mose 4, 26 . . . 174
5, 16 . . 14–16
22, 7 . . 14–16
30, 19 . . . 174
Jesaias 1, 2 174
42, 6 62
49, 6 62
57, 15 . . . 7–9
Jesaias 60 62
60, 21 . . 14–16
61, 1ff. . . . 10
61, 6. 7 . . 17
65, 9 . . 14–16
Amos 2, 7 7–9
8, 4 7–9
Micha 7, 6 309
Zephanja 2, 3 . . . 7–9
Psalm 1, 1 1–4
25, 9 14–16
35, 14 . . . 18. 19
37, 11 . . . 14–16
37, 29 . . . 14–16
73, 1 41
76, 10 . . . 14–16
Sprüche Sal. 15, 1 . . 137
29, 23 . 7–9
30, 8 . . 325
Philo,
de Abrahamo 27 . 95
de spec. leg. p. 276 M 219
Joseph.
Ant. IV, 8, 14 38 . 105
4. Esra Vulg. IV, 25 . 315
Jubil. 36, 7ff. . . . 315
Marc Aurel,
Selbstbetrachtungen 257

JAN 25 1925

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments
In Verbindung mit
Dr. Hermann Ranke und Dr. Arthur Ungnad
Prof. d. Ägyptol. in Heidelberg Prof. d. orient. Philol. in Breslau
herausgegeben von
D. Rud. Bultmann und D. Dr. Hermann Gunkel
Prof. d. Theol. in Marburg Prof. d. Theol. in Halle
Neue Folge. 21. Heft

Urkundenfälschung

in der hellenistisch-jüdischen Literatur

von

Hugo Willrich

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1924

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Vom selben Verfasser sind früher bei uns erschienen:

Willrich, H.: **Juden u. Griechen vor der makkabäischen Erhebung.** X, 176 S. gr. 8°. 1895. 8,—

—: **Judaica.** Forschungen zur hellenistisch-jüdischen Geschichte und Literatur. XII, 184 S. gr. 8°. 1900. 9,—

Wünsche, A.: **Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch.** XIV, 566 S. gr. 8°. 1878. 18,—

Weinstein, N. J.: **Beiträge zur Geschichte der Essäer.** IV, 92 S. 1892. 1,50

—: **Zur Genesis der Agada.** Beitrag zur Entstehungs- u. Entwicklungsgeschichte d. Talmudischen Schrifttums. II. Die alexandrinische Agada. 275 S. Lex. 8°. 1901. 7,—

Brandt, W.: **Mandäische Schriften** aus der großen Sammlung heiliger Bücher genannt Genzâ oder Sidrâ Rabbâ, übers. und erläutert. XIX, 232 S. gr. 8°. 1893. 8,—

Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente. Mit Wörterverzeichnis u. 4 Schrifttafeln. Hrsg. v. H. Duensing. 1906. 8,—

Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte. Von Prof. D. K. L. Schmidt. Sonderdruck aus ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ. Festschrift f. Herm. Gunkel. II, 84 S. gr. 8°. 1923. 4,—

Die spätere christliche Apokalyptik. Von Prof. D. Heinr. Weinel. Sonderdruck aus ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ. Festschrift für Herm. Gunkel. 33 S. gr. 8°. 1923. 1,60

Die Totenklage im heutigen Ägypten. Arabische Texte mit Übersetzung und Erläuterungen von Prof. Dr. P. Kahle. Mit 2 Abb. auf einer Tafel u. Register d. arabischen Wörter. Sonderdruck aus ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ. Festschrift f. Herm. Gunkel. 55 S. gr. 8°. 1923. 3,50

Die Schriften des Neuen Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

von Proff. DD. O. Baumgarten, W. Bousset †, H. Gunkel u. W. Heitmüller, Pastor Lic. Dr. G. Hollmann, Proff. DD. A. Jülicher und R. Knopf †, Pastor D. F. Koehler, Pastor Lic. W. Lueken und Prof. D. Joh. Weiß †.
In erster und zweiter Auflage herausgegeben von Prof. D. Joh. Weiß †, in 3. Auflage herausgegeben von Proff. DD. W. Bousset und W. Heitmüller.

3. Auflage, 21. bis 28. Tausend

in vier handlichen Bänden, auf holzfreiem Papier, Lex.-8°. 1916—1918.
Gesamtpreis geheftet 32,—, gebunden in 4 Halbleinenbänden 41,60, in 4 Leinenbänden 50,—, in 2 Halblederbänden 56,—.

1. Band: Die Geschichte des Neuen Testaments. Die drei älteren Evangelien (Markus, Matthäus, Lukas) mit synoptischen Tafeln von J. Weiß. VI, 511 u. 14 S. Einzelpreis geh. 10,—; Halblwdbd. 12,40
2. Band: Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe. II, 460 S. Einzelpreis geheftet 9,—; Halblwdbd. 11,40
3. Band: Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe. II, 318 S. Einzelpreis geheftet 8,—; Halblwdbd. 10,40
4. Band: Das Johannes-Evangelium, die Johannes-Briefe und die Offenbarung des Johannes. Sachregister zum ganzen Werke. II, 319 u. 120 S. Einzelpreis geh. 9,—; Halblwdbd. 11,40

Urkundenfälschung

in der hellenistisch-jüdischen Literatur

von

Hugo Willrich

tingen :: Vandenhoeck & Ruprecht :: 1924

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit
Dr. Herm. Ranke und Dr. Arth. Ungnad
Prof. d. Ägyptol. in Heidelberg Prof. d. oriental. Philol. in Breslau
herausgegeben von
D. Rud. Bultmann und D. Dr. Hermann Gunkel
Prof. d. Theol. in Marburg Prof. d. Theol. in Halle a. S.

Neue Folge, 21. Heft
Der ganzen Reihe 38. Heft

Alle Rechte vorbehalten.

Thomas Hall,

dem treuen Freunde meines Volkes

gewidmet.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 1

Die bisher vielfach im Hinblick auf ihren Inhalt für unecht erklärten Briefe hellenistischer Könige bei den jüdischen Schriftstellern sind kürzlich von Schubart auch aus formalen Gründen als Fälschungen bezeichnet worden. Dagegen hat Eduard Meyer zumeist nur mit Machtsprüchen, gelegentlich auch mit Hilfe willkürlicher Textänderungen die Echtheit jener Urkunden verteidigt. Notwendigkeit einer zusammenfassenden Behandlung der Frage. Begriff der Fälschung.

Kap. 1. Die Herkunft der echten römischen Urkunden bei Josephus . . . 4

Josephus sucht seinen Lesern vorzutäuschen, er habe archivalische Forschungen machen lassen oder selber gemacht, z. B. in Tyros oder auf dem Kapitol. Tatsächlich sind ihm die echten Aktenstücke aus dem Archiv der Herodeer durch Agrippa II. zugänglich gemacht, wie sie bereits durch Agrippa I. dem Philo zugänglich gemacht worden waren.

Kap. 2. Die Briefe Alexanders und der Diadochen 10

Gefälschte Briefe Alexanders und des Ptolemaios I. über die Ansiedelung der Juden in Alexandria wurden von Agrippa I. dem Caligula und Claudius vorgelegt, um den Anspruch der Juden auf das alexandrinische Bürgerrecht zu begründen. Ähnliche Fälschungen gingen auf den Namen des Seleukos I.

Kap. 3. Berührungen zwischen Josephus und Jason von Kyrene 14

Jason hat den gefälschten Briefwechsel zwischen den Sichemiten und Antiochos Epiphanes gekannt, er hat überhaupt mehr Urkunden gebracht als sein Epitomator in II Makk. aufgenommen hat. Jason hat die Erfindungen über Seleukos I. vorgebracht, ebenso hat er die bei Josephus (ant. XII, 138 ff.) erhaltenen Briefe des Antiochos III. gefälscht, die den Aristeasbrief voraussetzen und erst im Anfang der Kaiserzeit geschrieben sein können. Bei Jason stand ferner der Briefwechsel zwischen Spartanern und Juden, der sich eng mit den der Erzählung des II Makk. vorausgeschickten Briefen der Juden Palästinas an die Ägyptens berührt und wie diese als Werk Jasons zu gelten hat. Vermutlich stammt auch der Briefwechsel zwischen Onias und Philometor aus Jason.

Kap. 4. Die in II Makk. erhaltenen hellenistischen Urkunden 30

Der Brief des reuigen Epiphanes ist eine Fälschung nach dem Muster andrer reuevoller Ergüsse bestrafter Judenfeinde. Zwischen ihm und den Briefen des Lysias und Antiochos Eupator besteht eine solche Verbindung, daß auch diese als Fälschungen des Jason zu betrachten sind.

Kap. 5. Die Königsbriefe im I Makkabäer-Buch 36

Der Brief des Alexander Balas ist ungeschickt gefälscht und ungeschickt interpoliert. Der des Demetrios I. ist in derselben Weise wie die Briefe des Antiochos III. im Anschluß an den Aristeas-Brief gefälscht und setzt die Kenntnis der Zustände der jüdischen Diaspora in augusteischer Zeit voraus. Auch er ist interpoliert und steht mit dem Grundtext des Buches im Widerspruch. Auf ihm beruhen die Briefe des Demetrios II. und Antiochos Sidetes.

Kap. 6. Judas Makkabäus und Rom 44

Nach einer Urkunde Caesars haben die Juden das erste Bündnis mit Rom geschlossen, als sie bereits Joppe besaßen. Die Versuche moderner Gelehrten, dies Zeugnis zu entkräften, beruhen auf einer völligen Verkennung der Beweiskraft jener Urkunde, auf falschen staatsrechtlichen Anschauungen, falscher Ansetzung des Geleitbriefes bei Josephus ant. XIV, 233 und falscher Erklärung von Justinus XXXVI, 2–3. Judas hat mit Rom nichts zu tun gehabt.

Seite

Kap. 7. Der Brief der römischen Gesandten bei Jason von Kyrene und in der arabischen Makkabäer-Geschichte 50
Der Brief ist eine Fälschung Jasons. Die z. T. ebenfalls auf diesen zurückgehende arabische Makkabäer-Geschichte zeigt, daß jene Gesandten nicht an den Hof des Eupator geschickt waren, sondern um das Bündnis der Juden gegen jenen werben sollten. Der Araber lehrt uns auch den Exkurs über die Römer in I Makk. 8 richtiger verstehen, als es die Erklärer zu tun pflegen. Über den Friedensschluß der Juden mit Eupator berichtet I Makk. kurz aber richtig, während bei Jason eine Dublette vorliegt, und große Verwirrung herrscht. Die ganze Römer-Episode in I Makk. 8 ist interpoliert.

Kap. 8. Die Römer-Bündnisse des Jonathan und Simon 58
Ein Bündnis Roms mit Jonathan war unmöglich, da dieser immer Vasall eines syrischen Königs geblieben ist. Die Berichte über Beziehungen zwischen Juden und Spartanern oder Römern stimmen nicht zu dem Grundtext von I Makk. Der Brief des Konsuls Lucius ist eine schon an sich unsinnige Fälschung und stimmt nicht einmal zu der ihm angehängten Liste von Königen und Freistaaten, an welche gleichlautende Schreiben gerichtet sein sollen. Die Liste stammt aus später Zeit und von einem Verfasser, der die politischen und geographischen Zusammenhänge zwischen jenen Staaten nicht kannte. Der Brief des Konsuls Lucius ist nach dem Muster des bei Josephus XIV, 145 ff. erhaltenen Senatsbeschlusses gearbeitet, der seinerseits in die Zeit des Hyrkanos I. gehört. Auch der Verfasser der Liste hat das Aktenmaterial gekannt, aus dem uns Josephus soviele römische Urkunden erhalten hat. Alles deutet auch hier auf Jason hin. Erst Hyrkanos I. hat ein Bündnis mit Rom geschlossen, das auch demgemäß für ihn eingetreten ist. Der Vorwurf, Rom habe trotz des mit Judas geschlossenen Bündnisses die Juden mehrfach im Stich gelassen, ist durchaus unberechtigt. Die von Valerius Maximus I, 3, 3 erwähnte Ausweisung von Juden aus Rom hat nicht das Personal einer Gesandtschaft Simons betroffen, sondern die in Rom ansässige Diasporagemeinde.

Kap. 9. Die Ehrenurkunde für Simon und die Titel der Makkabäer . . . 69
Die geographischen Bemerkungen in der Urkunde erweisen ihren Verfasser als einen mangelhaft unterrichteten Diasporajuden. Die Urkunde stimmt nicht zu dem Grundtext von I Makk. Simon hat den Titel Ethnarch nicht geführt, erst für Hyrkanos II. ist er wirklich beglaubigt. Der Verfasser der Ehrenurkunde hat den Erlaß Caesars über die Stellung des Hyrkanos II. und seiner Söhne gekannt und hat Ereignisse aus der Zeit des Herodes vor Augen gehabt.

Kap. 10. Das jüdische Finanzwesen in hellenistischer Zeit 73
Finanzverhältnisse im Seleukiden-Reich; verschiedene Arten der Besteuerung. Unklarheit bei den jüdischen Schriftstellern über finanzielle Dinge. Die Schriftsteller setzen sämtlich voraus, daß der Hohepriester an die heidnische Regierung einen bestimmten Tribut für das Volk bezahlte, die gefälschten Aktenstücke aber setzen alle voraus, daß eine direkte Besteuerung der Juden durch jene Regierung erfolgt sei. Tatsächlich sind die Juden in ihrer Heimat zum ersten Mal beim Zensus des Quirinius direkt der Besteuerung einer heidnischen Regierung unterworfen worden.

Kap. 11. Die Abfassungszeit des Aristeas-Briefes 86
Ansätze der Schrift um 200 oder 100 v. Chr. und Wendlands Versuche, das Jahr 47 oder gar 63 v. Chr. als terminus ante quem zu gewinnen, sind verfehlt. Die Behandlung der ägyptischen Dinge bei Aristeas, besonders § 28, zeigt, daß er nach dem Sturz der Ptolemäer geschrieben hat; die Angaben über Palästina weisen auf die Zeit des Augustus hin. Aristeas sieht bereits auf eine apologetische Literatur der ägyptischen Juden zurück, aber er hat noch vor den Kämpfen unter Caligula geschrieben.

Kap. 12. Die Stellung des Jason von Kyrene in der hellenistisch-jüdischen Literatur, und die Abfassungszeit des II Makkabäer-Buches 91
Jason ist ein Zeitgenosse der Philo gewesen. Das II Makkabäer-Buch ist nach der Zerstörung des Tempels von Jerusalem und vor der Schließung des Tempels von Leontopolis geschrieben.

Einleitung.

Im VI. Bd. des Archivs für Papyrusforschung hat Schubart in seinem Aufsatz: „Bemerkungen zum Stile hellenistischer Königsbriefe" gezeigt, wie diese uns inschriftlich oder auf Papyrus erhaltenen Urkunden nach bestimmten Regeln abgefaßt sind. Er hat damit die uns bei den antiken Schriftstellern überlieferten Königsbriefe verglichen und ist zu dem Ergebnis gekommen, daß sie nicht als wirkliche Urkunden gelten können. Im besonderen verwirft er schon aus formalen Gründen, ganz abgesehen vom Inhalte, die in den jüdischen Schriften mitgeteilten Briefe, von denen er nur zwei als „wenigstens äußerlich erträglich" gelten läßt. Nach der Lektüre der Arbeit dieses ausgezeichneten Kenners der hellenistischen Geschichte hoffte ich, daß nunmehr der alte Streit um die Echtheit dieser Stücke als erledigt gelten könnte, und daß für ein richtigeres Verständnis der ganzen hellenistisch-jüdischen Literatur endlich der Boden bereitet wäre. Aber bald darauf hat kein Geringerer als Eduard Meyer im II. Bd. seines Werkes „Ursprung und Anfänge des Christentums" S. 127 geschrieben: „Die Zweifel an der Echtheit der bei Josephus XII, 138 ff. bewahrten Urkunden, die leider auch Schubart äußert, sind völlig unberechtigt, wie in den meisten ähnlichen Fällen, und zeigen nur, daß die modernen Kritiker sich in die historische Situation nicht hineinzufinden vermögen." Man sollte nun annehmen, daß Meyer dieses harte Verdammungsurteil begründen und die seit alter Zeit gegen die Echtheit jener und anderer Urkunden vorgebrachten Zweifel durch eine sorgfältige Darlegung der historischen Situationen widerlegen würde, aber dazu finden sich nur sehr schwache Ansätze, im allgemeinen begnügt sich Meyer mit Machtsprüchen, und wäre er nicht das anerkannte Haupt der althistorischen Zunft, dann könnten diese ruhig auf sich beruhen bleiben. So aber liegt leider die Gefahr vor, daß seine Urteile Schaden anrichten werden, ähnlich wie seinerzeit Nieses „Kritik der beiden Makkabäer-Bücher" trotz mancher richtigen Beobachtungen in Einzelheiten das getan hat und noch tut, obwohl Wellhausen in seiner Abhandlung „Über den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäer-Buchs, im Verhältnis zum ersten" (Nachrichten der Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1905) die Fundamente von Nieses Hypothesengebäude eingerissen hat, worin ihm schon, um von den Kritiken in den Zeitschriften zu schweigen, Laqueur in seinen „Kritischen Untersuchungen zum zweiten Makkabäer-Buch" (Straßburg 1904) mit Erfolg vorangegangen war.

Meyer bekennt im Vorwort zu seinem Buche, daß er durch ungünstige Verhältnisse gezwungen worden sei, die Arbeit daran oft wochenlang auszusetzen, und daß er immer nur wenige Stunden dafür habe erübrigen können. Daß unter solchen Umständen ein Werk von so weitem Horizont und so vielen Vorzügen im einzelnen geschaffen werden konnte, ist aufs höchste zu bewundern,

und jeder billig Denkende wird gern die von Meyer erbetene Nachsicht üb dafür, daß er die moderne Literatur, deren Durcharbeitung ihn Jahre gekost haben würde, nicht immer beachtet hat. Besonders diejenigen, die viele ko bare Zeit mit der Durchstöberung des von Schürer in seiner „Geschichte d jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi" von Auflage zu Auflage weite geschleppten Zitatenballastes verloren haben, werden es freudig begrüße wenn wieder einmal ein weitblickender Gelehrter durch das dornige u steinige Feld der hellenistisch-jüdischen Geschichte wandelt, ohne ängstlich na jedem Kiesel zu sehen. Mommsens Kapitel „Judäa und die Juden" i V. Bande seiner „Römischen Geschichte" berührte seinerzeit die Leser wie ei Oase in der Wüste unserer gelehrten Literatur auf diesem Gebiet, und au Meyers Schilderung des hellenistischen Judentums, zumal die des kulturfein lichen makkabäischen Raubstaates oder die Ausnutzung der Tobiadenlegende fü die Sittengeschichte des Judentums bedeuten einen dauernden Gewinn. I solchen Dingen bewährt sich der Meister historischer Darstellung, der gewöhn ist, die Dinge von hoher Warte aus zu überschauen. Auf dem Gebiet de Urkundenkritik liegt die Sache leider anders. Hier kann bei der von Meye selber geschilderten Arbeitsweise unmöglich ein Erfolg erzielt werden, denn hier kommt es darauf an, daß der Bearbeiter mit vollkommener Konzentration das ganze Material durchdringt, so daß ihm die zwischen den einzelnen Schriften und Urkunden der hellenistisch-jüdischen Literatur hin- und herlaufenden Fäden immer klar vor Augen liegen. Wer dazu keine Zeit hat, muß der Gefahr unterliegen, bestehende Zusammenhänge zu übersehen und gelegentliche Ein fälle bei der Lektüre einzelner Stücke ohne die nötige wiederholte Nachprüfung als gesicherte Forschungsergebnisse zu betrachten.

Bekanntlich hat Meyer in der „Entstehung des Judentums" unter großen Beifall der Gelehrten die Echtheit der Urkunden des Esra-Buches verteidigt und erst neuerdings scheint das Pendel der Kritik wieder nach Wellhausens Seite hin zu schlagen. So ist es kein Wunder, daß Meyer mit einem günstiger Vorurteil auch an die Briefe der hellenistischen Könige herangetreten ist und nur sehr selten an ihrem Inhalt oder ihrer Form Anstoß nimmt. Wie e sich dann hilft, das werden wir im einzelnen sehen, hier möchte ich nur be merken, daß es mir unzulässig erscheint, ohne sehr triftige Gründe Verände rungen an den Texten jener Briefe vorzunehmen, die gröbsten Steine des An stoßes als jüdische Interpolationen oder „leichte Fälschungen" oder Übertrei bungen aus den angeblichen Urkunden hinauszuwerfen und den Rest dann al echtes Gold zu betrachten. Mit dieser von Meyer mehrfach angewendeten Methode läßt sich allerdings aus jeder Fälschung ein erträgliches Aktenstüc machen, aber sie erinnert doch gar zu sehr an die Art, wie Prokrustes mi den in sein kurzes Gastbett nicht hineinpassenden Gliedmaßen seiner Besuche umsprang, jedenfalls sträubt sich ein philologisches Gewissen dagegen, sie an zuwenden. Gewiß darf man bei dem Zustande unserer Schriftstellertexte kein völlige Korrektheit in der Form der Urkunden erwarten, am wenigsten be denen, die ursprünglich griechisch geschrieben waren, dann ins Hebräische über tragen und endlich wieder ins Griechische zurückübersetzt worden sind. Dabe konnten Fachausdrücke, Titel und Namen entstellt werden, auch kleinere Aus lassungen oder sonstige Veränderungen konnten sich einstellen, aber es mußte wenn es sich um eine echte Urkunde handelte, doch in der Hauptsache de

ſtil gewahrt bleiben, wie es bei den echten römiſchen Urkunden des hus auch durchaus geſchehen iſt. Eine allzu große Stilloſigkeit des ganzen lts, namentlich wenn ſie mit offenbarer Neigung, für die Juden Stim‑ zu machen, verbunden iſt, muß als Zeichen dafür gelten, daß die Ur‑ eine Fälſchung iſt, ſelbſt wenn ſie in Einzelheiten gelegentlich einen ver‑ nerweckenden Eindruck machen ſollte. Als man aus den Inſchriften und ri die helleniſtiſche Verwaltungsgeſchichte kennen zu lernen begann, fielen hſt natürlich die Berührungen zwiſchen den im Original erhaltenen und on Schriftſtellern überlieferten Urkunden auf und erweckten Vertrauen für chtheit der letzteren. Selbſt ein Mann vom Scharfſinn Nieſes ließ ſich hren, wenn er einzelne Wendungen des Aktenſtils in den jüdiſchen Quellen olchen der Inſchriften verglich. Als ſich ſpäter die Augen der Forſcher irft hatten, und das Material ſehr vermehrt war, da traten die Ver‑ enheiten deutlicher hervor, und wenn man etwa Schubarts erwähnten z über den Stil der Königsbriefe mit dem vergleicht, was Nieſe ſeiner‑ ber dieſe Dinge geſagt hat, ſo erkennt man wieder einmal, wieviel die amentliche Wiſſenſchaft der jungen Papyrologie verdankt. Gerade Schubarts t bedeutet trotz Meyers ſchroffer Ablehnung einen Todesſtoß für die Ver‑ ung der Echtheit jener Urkunden, und mancher wird meinen, es ſei im de überflüſſig, die Erſchlagenen noch einmal anzugreifen. Aber es handelt och nicht bloß um die Echtheitsfrage, ſondern auch um Fragen nach den mſtänden der Entſtehung jener Fälſchungen, nach ihrem Zweck, nach ihrer ndung unter einander oder mit echten Urkunden, nach dem Charakter der tſteller, bei denen wir ſie finden, und ich hoffe, auf dieſen Gebieten s Neue bringen zu können. Natürlich werde ich nicht alle die zahl‑ n Briefe und Erlaſſe im einzelnen lang und breit durchſprechen; die bei as oder im III Makkabäer‑Buch gebotenen Urkunden wird ja auch niemand ernſtlich für echt ausgeben, aber die im I und II Makkabäerbuch und oſephus vorliegenden Königsbriefe ſowie die der Zeit vor Hyrkanos I. hriebenen römiſchen Aktenſtücke müſſen nach Herkunft und Inhalt geprüft n, und daß dabei auch die unzweifelhaft echten ſpäteren römiſchen Ur‑ n zum Vergleich ausgiebig heranzuziehen ſind, iſt ſelbſtverſtändlich. Aber ollen wir denn überhaupt als eine „gefälſchte“ Urkunde betrachten? Man es heutzutage, ſtatt „gefälſcht“ etwa „fingiert“ zu ſagen oder „frei kom‑ rt“, oder ähnliche Ausdrücke zu gebrauchen, die von der Vorausſetzung geben ſind, daß dieſe angeblichen Briefe oder ſonſtigen Aktenſtücke auf e Stufe zu ſtellen ſeien mit Stilübungen, wie wir ſie etwa bei Livius Dionyſios von Halikarnaſſos irgendwelchen Perſonen in den Mund gelegt in die Feder diktiert finden. Bei ſolcher Auffaſſung wird verkannt, daß ie helleniſtiſch‑jüdiſche Literatur ganz andere Geſichtspunkte zu beachten ls für die von der Rhetorik verdorbenen griechiſchen oder lateiniſchen iker der gleichen Zeiten. Bei jenen jüdiſchen Schriftſtellern ſind die Akten‑ eben nicht nur zur Belebung der Darſtellung eingelegt, die vielmehr oft unter ihnen leidet, ſondern ſie ſollen apologetiſchen Zwecken dienen, und ders ſollen ſie beweiſen, wie die Juden in früheren Zeiten von den Großen rde geliebt und geehrt worden ſind, oder ſie ſollen irgendwelche jüdiſche che als berechtigt und früher auch bewilligt erſcheinen laſſen. Es iſt erkannt, daß Joſephus' ganze Archäologie eine Apologie iſt, und nament‑

lich Laqueur hat in seinem Buche „Flavius Josephus" sehr viel Lehrreiches über diese Dinge vorgetragen. Es ist ebenso längst erkannt, daß in der alexandrinischen Judenschaft eine ganze Reihe von Männern sich damit beschäftigt hat, die griechische Literatur zu durchsuchen, um zu sehen, wo sich mit einem Schein des Rechten behaupten ließe, daß die Weisen Griechenlands von jüdischer Weisheit abhängig seien, oder wo sonst irgend etwas zum Besten des Judentums Dienliches zu finden sei; und bekanntlich sind dabei die frechsten Fälschungen begangen worden. Wir müssen also jedes Aktenstück, das ohne Berechtigung den Anspruch erhebt, echt zu sein, als eine Fälschung bezeichnen, mag es auch eine verhältnismäßig harmlose sein.

Kap. 1. Die Herkunft der echten Aktenstücke bei Josephus.

Für die Beurteilung einer Urkunde ist es natürlich von großer Wichtigkeit, wenn man ergründen kann, welcher Schriftsteller sie zuerst für apologetische Zwecke benutzt hat, und wieweit man ihm zutrauen kann, daß er gewillt und in der Lage war, archivalische Studien zu machen. An Archiven hat es ja im Altertum wahrlich nicht gefehlt, nicht bloß jeder Staat und jede politische Gemeinde hat ein solches besessen, sondern, wie uns die Papyri gelehrt haben (Schubart, Einführung in die Papyruskunde, 296 u. 329f.) sogar die einzelnen Judengemeinden der Diaspora. Aber mit der Ordnung in diesen Archiven hat es überall bedenklich gehapert, und es war eine Seltenheit, daß sich ein Historiker die Mühe machte, ernstlich in ihnen zu forschen, wie das etwa Polybios getan hat, der die alten Handelsverträge zwischen Rom und Karthago wieder entdeckte, von denen hüben und drüben niemand mehr gewußt hatte. Am wenigsten läßt sich von den von der Rhetorik angekränkelten Geschichtsschreibern dergleichen erwarten; es ist ja bekannt genug, wie gering bei Livius die Neigung gewesen ist, das in Rom so reichlich vorhandene Urkundenmaterial auszunutzen. Gerade Josephus handelt lang und breit über die Nachlässigkeit der Griechen in der Aufbewahrung ihrer Urkunden, die nach Cicero darin immer noch sorgfältiger gewesen sind als die Römer (vgl. Dziatzko im Artikel: Archive, R. E. II, 553ff.). Allerdings versucht Josephus (c. Ap. I, 29) die Zuverlässigkeit der Juden in diesen Dingen gegenüber den Griechen herauszustreichen, aber er kann dafür nichts anführen außer der Sorgfalt, mit der die Angehörigen des Priesterstandes auf die Beglaubigung ihrer Stammbäume gehalten haben sollen. Nach den Kriegen gegen Antiochos Epiphanes, Pompejus und Quintilius Varus, ganz besonders aber nach dem unter Vespasian hätten nach Josephus die überlebenden Priester aus den Archiven die Urkunden wieder zusammengebracht. Für seine eigene Person sucht er oft den Anschein zu erwecken, als habe er selber in Archiven geforscht oder forschen lassen. So sagt er (ant. VIII, 55 und c. Ap. I, 107ff.), die Tyrier bewahrten seit alten Zeiten bis auf die Gegenwart sorgfältig die Urkunden über die Beziehungen zwischen Hiram und Salomo. Jedermann könne sich im Archiv von Tyros davon überzeugen, daß jene Briefe dort noch vorhanden wären und nicht etwa nur in den Büchern der Juden überliefert seien. Aber er selber hat den Text der Briefe aus der Septuaginta entnommen, und was er sonst noch über Hiram vorbringt, führt er aus der phönizischen Geschichte des Dios an. An anderer Stelle (XIV, 187) sagt er, es gäbe böswillige Judenfeinde,

die den von den persischen und makedonischen Königen für die Juden ausgestellten Urkunden den Glauben versagten, weil diese nirgends mehr an den für ihre Anbringung benutzten, allgemein zugänglichen Stellen zu finden wären, sondern nur bei den Juden und andern Barbarenvölkern; aber auch jene schlechten Menschen könnten gegen die Echtheit der von den Römern ausgestellten Urkunden nichts vorbringen, denn die befänden sich noch an jenen Stellen und wären auch noch auf ihren ehernen Tafeln auf dem Kapitol zu lesen. Ebenso sei in Alexandria noch eine eherne Stele vorhanden, auf der Caesar den dortigen Juden bescheinigt habe, daß sie das alexandrinische Bürgerrecht besäßen. Noch mehrfach erwähnt Josephus diese Stele, aber er führt ihren Wortlaut niemals an, und bei seiner Beflissenheit, die Freundschaft der Caesaren und Juden recht innig erscheinen zu lassen, ist das ein sicheres Zeichen dafür, daß ihm jener Text nicht zur Verfügung gestanden hat. Um so stolzer ist er aber auf die anderen römischen Urkunden, deren er ja eine große Zahl im Wortlaut wiedergibt. Nun hat noch kürzlich Laqueur (Flavius Josephus 221 ff. 228) gemeint, Josephus habe wirklich auf dem Kapitol Umschau gehalten und die dort gefundenen Urkunden in seiner Archäologie veröffentlicht neben anderen, die überhaupt nie nach Rom gekommen wären, sondern sich bisher im Besitz der Judengemeinden des Ostens befunden hätten. Schon Schürer (I, 86) hatte gemeint, daß Josephus ohne Schwierigkeit solches Material aus der Diaspora hätte beziehen können. Aber das ist schwerlich richtig, denn Josephus galt seinen Glaubensgenossen bekanntlich, und nicht ganz mit Unrecht, als Verräter an seinem eigenen Volke. Seine Schilderung des großen Krieges konnte den Gemeinden der Diaspora vollends keine Neigung erwecken, seine ferneren literarischen Zwecke zu unterstützen und sich dafür zu bemühen. Wie konnte Josephus außerdem wissen, bei welchen Gemeinden er Material zu finden Aussicht hatte? Er ist doch kaum in der Lage gewesen, Leute in aller Welt herumzuschicken, die für ihn sammeln sollten, jedenfalls spricht er nie davon, daß er die Archive der jüdischen Diaspora ausgebeutet habe, und er versäumt doch sonst keine Gelegenheit, seinen Fleiß und seine Sorgfalt zu preisen. Ferner ist es nicht einmal wahrscheinlich, daß zu der Zeit, wo Josephus in Rom an seiner Archäologie arbeitete, überhaupt noch jüdische Urkunden auf dem Kapitol vorhanden gewesen sind, denn im Jahre 69 n. Chr. war bekanntlich beim Brande des Kapitols das dort aufbewahrte Urkundenmaterial mit zu Grunde gegangen, und wenn auch Vespasian später 3000 Erztafeln hat wiederherstellen und die Texte dazu von allen Seiten hat zusammensuchen lassen, so ist es doch wohl ausgeschlossen, daß eben der Vernichter Jerusalems sich gemüßigt gefunden haben könnte, die Zeugnisse der einstigen Freundschaft zwischen Römern und Juden erneuern zu lassen. Solche Tafeln wurden doch zu praktischen Zwecken angeschlagen, nicht, um gelehrten Forschungen zu dienen, und einen praktischen Zweck konnte die Erneuerung in diesem Falle doch nicht mehr haben. Endlich ist zu bedenken, daß auch von den einst in Rom vorhandenen, auf die Juden bezüglichen Urkunden nur ein Teil überhaupt auf das Kapitol gekommen ist, während andere im Archiv des Saturn-Tempels gelegen haben, wie das bei dem Senatsbeschluß XIV, 219 ff. ausdrücklich bemerkt ist. Von der Bedeutung dieses Archivs hat Josephus aber offenbar überhaupt keine Ahnung gehabt, denn obwohl er doch durch jenes Aktenstück geradezu mit der Nase darauf gestoßen worden ist, redet er nie davon, was

er doch sicherlich nicht unterlassen haben würde, wenn er selber dort herumgestöbert hätte. Und sagt denn eigentlich Josephus klipp und klar, daß er selber auf dem Kapitol gesucht habe? Meines Wissens nicht, denn so oft er auf das Kapitol hinweist und so gewiß er den Anschein erwecken möchte, seine Urkunden dorther geholt zu haben, er sagt doch nie, daß er persönlich die Originale mit eigenen Augen gesehen hat; sondern selbst an der am zuversichtlichsten klingenden Stelle (XIV, 266) heißt es nur, daß die Urkunden dort zu sehen seien und immer sein würden, ähnlich wie er es in Bezug auf das Archiv von Tyros behauptet hat. Schon im bell. I, 200 erwähnt Josephus die Aufstellung einer solchen Urkunde auf dem Kapitol. Er schildert dort nach Nikolaos von Damaskos die von Caesar dem Hyrkanos II. und dem Antipater erwiesenen Ehren, und nach dem Wortlaut der Stelle müßten wir annehmen, daß gerade eine dem Antipater geltende Urkunde auf Caesars Befehl auf dem Kapitol angebracht worden sei. Aber schon die Parallelstelle (XIV, 144) zeigt, daß dem nicht so gewesen ist, sondern, daß es sich nur um eine für Hyrkanos II. ausgestellte Urkunde gehandelt hat. Das war allerdings nicht das bei Josephus unmittelbar daran angeschlossene Aktenstück, denn dieses gehört, wie allerseits zugestanden wird, in einen ganz andern Zusammenhang, sondern es war der leider so gründlich entstellt wiedergegebene Erlaß XIV, 196ff., wo Caesar ausdrücklich befiehlt, die Urkunde auf dem Kapitol und in Sidon, Tyros und Askalon aufzustellen. Weder in diesem Erlaß noch in den sonst bei Josephus mitgeteilten Aktenstücken aus der Zeit Caesars wird Antipater überhaupt erwähnt, es ist immer nur von Hyrkan und seinen Söhnen die Rede. Wir sehen also, daß Josephus diese Urkunden nicht vor Augen gehabt hat, als er sein bellum schrieb, und daß er sich damals durch die bei Nikolaos vorgefundene Hervorhebung der Person des Antipater hat verleiten lassen, zu behaupten, dessen Verdienste hätten auf dem Kapitol ihre Verewigung gefunden. In dieser Überzeugung werden wir bestärkt, wenn wir die von Josephus (XVI, 31—57) dem Nikolaos in den Mund gelegte Rede zu Gunsten der Juden Kleinasiens lesen. Schon Laqueur (Flavius Josephus 223f.) hat betont, daß wir hier einen Auszug aus der im Geschichtswerk des Nikolaos mitgeteilten Fassung seiner Rede vor uns haben, und daß besonders die in § 52f. dem Antipater gewidmeten Lobeserhebungen auf Nikolaos zurückgehen. Darin werden nun zwar Briefe Caesars an den Senat und Ehren für Antipater erwähnt, aber es wird nicht gesagt, daß eine Urkunde darüber auf dem Kapitol zu finden sei. Dieses wird vielmehr schon vorher (§ 48) als Aufbewahrungsort für viele Urkunden erwähnt, in denen den Juden für ihre den Römern bewiesene Treue Gerechtsamen erteilt seien. Damit wird in erster Linie auf die Urkunde angespielt, in der Caesar dem Hyrkanos zum Lohn für seine Treue die erbliche Ethnarchenwürde verliehen hat (XIV, 192ff.) und ihm gerade dieselben Dinge zum Verdienst anrechnet, die Nikolaos in seinem Geschichtswerk aus Schmeichelei für Herodes dem Antipater gutgeschrieben hat, insofern allerdings mit Recht, als Hyrkan eben nur den Namen für die von Antipater geleitete Politik herzugeben pflegte. Für die Zeit des Nikolaos traf die Behauptung, daß zahlreiche auf die Juden bezügliche Urkunden auf dem Kapitol zu finden seien, auch wirklich zu, denn damals waren die Erztafeln über die Bündnisse mit den Makkabäern natürlich noch vorhanden, und Nikolaos hat ferner mit Stolz erzählt, wie sein Herr, König Herodes, zwischen Antonius

und Octavian gehend, zum Kapitol hinaufgestiegen war, um dort in feierlichster Form den Senatsbeschluß niederzulegen, der ihm soeben das Königtum verliehen hatte (XIV, 388).

Josephus hat also das, was er über das Kapitol zu sagen weiß, einfach aus Nikolaos übernommen und ist sich des Widerspruchs zwischen der von jenem gegebenen Schilderung und den Angaben der Urkunden überhaupt nicht bewußt geworden, als er später die Urkunden selber in die Hand bekommen hat. Denn daß diese nicht etwa, wie Niese (Hermes XI) vermutet hat, in dem Geschichtswerk des Nikolaos überliefert worden sind, ist jetzt wohl allgemein zugestanden. Ich habe schon früher (Judaica 44) betont, daß Nikolaos doch ein literarisches Kunstwerk hat schaffen wollen, in dem für die Mitteilung eines so umfänglichen und völlig rohen Aktenmaterials kein Platz gewesen sein kann, und auch Laqueur (226f.) erkennt an, daß die stilistischen Bedenken ausschlaggebend sein müssen. Aber Laqueur begeht ebenso, wie es Schürer (I, 85f.) getan hat, den Fehler, das Richtige, was Nieses Vermutung zu Grunde lag, nicht zu beachten. Es sollte nicht bestritten werden, daß ein großer Teil des bei Josephus vorliegenden Urkundenmaterials, nämlich die auf die Angelegenheiten der kleinasiatischen Judengemeinden bezüglichen Aktenstücke, wirklich von den damals in ihren Rechten bedrohten Juden gesammelt und dem Nikolaos für seine Verteidigung ihrer Privilegien zur Verfügung gestellt worden ist. Jene Verfügungen römischer Beamten in Kleinasien waren von Hause aus ebensowenig für die Archive in Rom wie für das in Jerusalem bestimmt, sondern sie hatten nur eine lokale Bedeutung gehabt. Erst dadurch, daß Nikolaos sie in die Hände bekommen hat, gewannen sie eine Bedeutung für das ganze Judentum der Diaspora. In seinem Geschichtswerk hat Nikolaos auf dies Aktenmaterial natürlich nur hinweisen können, im Prozeß vor Agrippa aber hat er die Zeugnisse selbstverständlich vorlegen müssen, um die Rechtsfrage klarzustellen. Einmal gesammelt bildeten sie für künftige Fälle ein ausgezeichnetes Kampfesmittel, das der bekanntlich aufs eifrigste für das Wohl der jüdischen Diaspora besorgte Herodes unmöglich wieder verloren gehen lassen konnte. So sind diese Aktenstücke ins Archiv von Jerusalem gelangt, wo ja schon viele andre römische Urkunden aufbewahrt wurden, und bald nachher noch weitere eintreffen sollten. Denn je öfter sich in der Griechenwelt das Bestreben zeigte, die Privilegien der Juden anzutasten, desto wichtiger wurde die Beschützerrolle der Herodeer, und desto eifriger sammelte man die Zeugnisse für das Wohlwollen der Großen Roms für die Juden. Ich habe in meinen Judaica (40ff.) zu zeigen versucht, daß Herodes' Enkel, Agrippa I., gelegentlich der Konflikte zwischen den Juden und Caligula die alte Urkundensammlung in erweiterter Gestalt im Interesse seiner Glaubensgenossen in Jerusalem wie in Alexandria zu verwenden versucht hat. Schürer (I, 86) stellte es so hin, als hätte ich nur von einer Intervention Agrippas zu Gunsten der alexandrinischen Juden gesprochen, und glaubte, meine Ausführungen zu erledigen, indem er schrieb: „Leider enthält aber die Sammlung des Josephus gerade für Alexandria gar keine Urkunden, dagegen recht viele für Kleinasien, die den Alexandrinern nichts helfen konnten.“ Diese irreführende Polemik trifft den Kern meiner Ausführungen überhaupt nicht. Der bleibt bestehen, wenn ich auch, ähnlich wie Niese, aus richtigen Grundgedanken hie und da eine falsche Folgerung gezogen habe. Es läßt sich nämlich zeigen, daß die

aus der Zeit des Augustus stammenden, uns bei Josephus erhaltenen Urkunden nicht erst von diesem gesammelt sein können, sondern bereits dem Philo vorgelegen haben.

Im Beginn der alexandrinischen Judenverfolgung baten die Bedrohten den Statthalter Flaccus, da er ihnen nicht erlauben wollte, eine Gesandtschaft an den Kaiser zu senden, ihm wenigstens ein ψήφισμα zu übermitteln, aus dem Caligula ersehen könnte, welche Ehrungen das πολίτευμα der Juden von Alexandria ihm zugedacht habe (Philo, in Flacc. 531 f.). Als sie aber merkten, daß der Statthalter sein zunächst bereitwillig gegebenes Versprechen nicht halten wollte, übergaben die Juden das Schriftstück mit Zubehör dem gerade in Alexandria weilenden neuernannten Könige Agrippa I. zur Weiterbeförderung an seinen kaiserlichen Gönner (Philo, leg. ad. Gaium 572). Hier sehen wir nun, daß es sich dabei nicht nur um einen Ehrenbeschluß mit Begleitbrief handelte, sondern, daß man dem Kaiser eine umfängliche Bittschrift (ἱκετεία μακροτέρα) übersendet hat. Denn als Philo später nach Italien gereist war, beschloß er mit seinen Gesandtschaftskollegen, dem Kaiser einen Auszug daraus zu übergeben, der ihm zeigen sollte, wie man den Juden mitgespielt habe, und was sie zu beanspruchen hätten. Daß diese Bittschrift Aktenmaterial enthalten hat, ist an sich ziemlich selbstverständlich und wird dadurch zur Gewißheit, daß Philo sich an verschiedenen Stellen ausdrücklich auf solches beruft. Schon in der Schrift gegen Flaccus (524) spielt er auf hellenistische Urkunden an, in denen Alexander d. Gr. und die Diadochen, d. h. hier die ersten Ptolemäer, den Juden das Ansiedelungsrecht in den von ihnen neuangelegten Städten verliehen haben sollen. Jene Königsbriefe stammten, wie wir später durch die Vergleichung mit dem Edikt des Claudius bei Josephus (XIX, 281 ff.) sehen werden, aus dem Archiv des πολίτευμα der Juden in Alexandria. Dieses Edikt war, wie Claudius selber in einem für das ganze römische Reich bestimmten Erlaß zu Gunsten der Juden deutlich zu erkennen gibt (§ 287 f.), unter der Einwirkung des Agrippa und seines Bruders Herodes zustande gekommen, und wenn wir es mit Philos Angaben vergleichen, so wird uns der ganze Zusammenhang der Dinge klar. Das Edikt spricht in allgemeinen Ausdrücken von römischen Urkunden für die alexandrinischen Juden, es erwähnt, daß Augustus ihre Privilegien durch seine Präfekten beachten ließ, daß lange Zeit keinerlei Streit darüber geherrscht, und daß Augustus, als zur Zeit des Präfekten Aquila der jüdische Ethnarch in Alexandria gestorben war, die Wahl eines Nachfolgers gestattet habe. Von diesen Dingen redet auch Philo (in Flacc. 528), und er erwähnt ausdrücklich die diesbezüglichen Anweisungen des Augustus an den designierten Präfekten Magius Maximus. Ebenso kehrt die Behauptung des Edikts, daß die Privilegien der Juden Alexandrias lange Zeit hindurch unangefochten geblieben seien, bei Philo (leg. 597) wieder, der sich beklagt, daß Caligula die Untersuchung über den Streit zwischen Juden und Alexandrinern so liederlich geführt habe, während er doch verpflichtet gewesen sei, eine so wichtige und seit 400 Jahren zum ersten Mal aufs Tapet gebrachte Streitfrage mit der gebührenden Sorgfalt zu behandeln.

Nun bietet uns Philo (leg. 586–594) eine Überarbeitung der von Agrippa I. in Rom für Caligula verfaßten Bittschrift, die den Kaiser veranlassen sollte, von der befohlenen Aufstellung seiner Statue im Tempel von Jerusalem abzusehen. Darin hat der König seinem Gönner vor Augen ge-

stellt, wie schroff sein Vorgehen der ganzen bisher von den Caesaren beobachteten Judenpolitik widersprach. Diese Politik wird von Philo (569 u. 588–592) eingehend geschildert unter Hinweis auf Aktenstücke und Regierungsmaßnahmen der Herrscher, z. B. auf die Befehle des Augustus, die Juden in Rom bei der Ausübung ihrer religiösen Pflichten ungestört zu lassen, bei Geld- und Kornverteilungen auf sie Rücksicht zu nehmen und in Jerusalem täglich im Namen des Kaisers zu opfern. Ebenso erwähnt Philo die Maßregelung des Pilatus durch Tiberius, weil er die Juden durch Anbringung von Schilden am Palast des Herodes gekränkt hatte. Im besonderen weist Philo (591 f.) noch auf die Briefe des Augustus an die Statthalter der Provinz Asia hin, in denen verboten wurde, die Absendung der Tempelsteuer nach Jerusalem zu hindern oder die Juden beim Besuch ihrer Synagogen zu stören. Hierbei hat Philo es sich nicht versagen können, unter Überwindung seiner stilistischen Bedenken wenigstens eine solche Urkunde im Wortlaut mitzuteilen. Es ist der Brief des Prokonsuls G. Norbanus Flaccus an die Epheser, der durch einen von Philo nur angedeuteten Erlaß des Augustus an Norbanus veranlaßt war. Diesen Erlaß finden wir nun aber in vollem Wortlaut bei Josephus (XVI, 166), und dicht dahinter steht auch der Text des von Philo mitgeteilten Briefes des Norbanus, nur ist das Schreiben hier an die Sardianer gerichtet. Daß Philo sein Exemplar des Schreibens mitsamt der Bittschrift Agrippas von dem Könige selber erhalten hat, wird man kaum bestreiten können, und ebenso ist es klar, daß Philo auch die Kenntnis der übrigen von ihm erwähnten Aktenstücke dem Agrippa verdankt hat. Agrippa hat sich natürlich für seine Intervention bei Caligula wohlweislich mit urkundlichem Material aus dem Archiv der Herodeer versehen, und davon hat auch die alexandrinische Judenschaft Vorteil gezogen. Wie besorgt der König um das Wohl der Juden Alexandrias gewesen ist, zeigt uns außer Philos Angaben auch das Edikt des Petronius bei Josephus (XIX, 303 ff.). Petronius schreibt den Einwohnern von Dora, er habe das Edikt des Kaisers Claudius zu Gunsten der Juden Alexandrias beigefügt, damit man sehe, wie der Kaiser über die Angelegenheit denke. Agrippa habe persönlich diesen Erlaß in öffentlicher Sitzung vorgelesen, obschon er wohl bereits allgemein bekannt sei. Daß auch das Edikt des Petronius in das Archiv von Jerusalem gekommen ist, liegt auf der Hand, und dasselbe gilt von dem Erlaß des Claudius über die Rückgabe des hohenpriesterlichen Gewandes an die Juden, den Josephus (XX, 11 ff.) als letztes und jüngstes der römischen Aktenstücke mitgeteilt hat. Diesen Erlaß hatte der spätere König Agrippa II. erwirkt, während er noch als Prinz am kaiserlichen Hofe lebte, und er hat Wert darauf gelegt, daß dieses Verdienst um sein Volk nicht vergessen würde. Da nun Agrippa II. mit Josephus nicht nur bekannt, sondern sogar befreundet gewesen ist und an seiner Schriftstellerei so großen Anteil genommen hat, daß er ihm nicht weniger als 62 Briefe darüber geschrieben und ihm Aufklärung über unbekannte Dinge bei der nächsten Begegnung zu geben versprochen hat (vit. 364 ff.), so leuchtet es wohl ein, daß Josephus diesem Gönner die ganzen echten römischen Urkunden verdankt. Aber warum sagt Josephus das nicht? Ganz einfach, weil er voraussetzte, daß die Leser seiner Archäologie jene Urkunden viel mehr respektieren würden, wenn er den Anschein erweckte, daß sie vom Kapitol stammten. Hätte er gesagt, daß er sie aus dem Archiv des Agrippa erhalten habe, so würden die Gegner

auch hier wie bei den hellenistischen Königsbriefen erklärt haben, daß Aktenstücke, die nur bei den Juden selber vorhanden seien, keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit besäßen.

Kap. 2. Die Briefe Alexanders und der Diadochen.

Wir sahen schon, wie ungehalten Josephus über diejenigen Judenfeinde gewesen ist, welche die Echtheit der angeblich von hellenistischen Königen zu Gunsten der Juden ausgestellten Urkunden bestritten. Wen er dabei in erster Linie im Auge hatte, zeigt er in der Schrift gegen Apion (II 37 ff.), dem er vorwirft, er habe aus Böswilligkeit oder Unbildung verabsäumt, die Briefe Alexanders, des Ptolemaios I. und seiner Nachfolger zu lesen, die den Juden bei der Gründung Alexandrias das Bürgerrecht dort verliehen hätten, ebenso wie es Seleukos ihnen in Antiochia gegeben habe, und andere Diadochen in Ephesos und sonstigen Städten Joniens. Schon früher (XII, 119) hat Josephus behauptet, daß Seleukos I. nicht nur in Antiochia, sondern überhaupt in den von ihm neugegründeten Städten Asiens und des unteren Syriens den Juden das Bürgerrecht verliehen und sie den Makedonen und Griechen gleichgestellt habe. Als Josephus das schrieb, bedachte er nicht, daß seine Quelle über die Geschicke der Juden in Seleukia am Tigris (XVIII, 372 ff.) solchen Behauptungen aufs entschiedenste widersprach, und hatte er längst vergessen, daß er selber im bellum (VII, 43) auf Grund der in der jüdischen Gemeinde von Antiochia bis zur Zeit des Titus erhaltenen Überlieferung erzählt hatte, erst die Nachfolger des Antiochos Epiphanes hätten den dortigen Juden das Niederlassungsrecht und die Gleichstellung mit den Hellenen gegeben, und daß also die in § 110 erwähnten Erztafeln mit den δικαιώματα der Juden frühstens von jenen Nachfolgern ausgestellt sein können. Ebensowenig hat Josephus sich klar gemacht, daß er seinen Angaben über Seleukos I. die Glaubwürdigkeit nahm, wenn er dicht dahinter (XII, 125) nach Nikolaos von Damaskos berichtete, daß zur Zeit des M. Agrippa die Griechen in den jonischen Städten für sich allein das ihnen von Antiochos II., dem Enkel des Seleukos I. verliehene Bürgerrecht beansprucht hätten, auf das die unter ihnen wohnenden Juden keinen Anspruch besäßen. Auch da, wo Josephus uns eine Bearbeitung der von Nikolaos vor Agrippa für die Juden gehaltenen Rede bietet (XVI, 31—57), findet sich keine Spur davon, daß die Juden Kleinasiens von den Seleukiden irgendwelche Förderung erfahren hätten, vielmehr wird Rom als Bringerin einer bisher nicht gekannten Toleranz im Gegensatz zu den Zeiten der Herrschaft der Könige gefeiert (§ 40). Wenn nun aber Nikolaos nichts von Gunstbeweisen des Seleukos I. für die Juden gewußt hat, so können auch seine Klienten, die Juden der jonischen Städte, nichts davon gewußt haben, denn es ist doch nicht anzunehmen, daß sie solche Privilegien unerwähnt gelassen hätten. Dasselbe gilt natürlich von den Juden Antiochias. Wir sehen also, daß Josephus seine Behauptungen über Seleukos I. aus einer andern Quelle entlehnt haben muß. Auch Meyer (II, 26) bezeichnet jene Behauptungen als „Schwindel", und ebensowenig glaubt er daran, daß die Juden in Alexandria das Bürgerrecht besessen hätten, sondern er hält sie für „eine gesonderte, mit Personalprivilegien ausgestattete Schicht in der mannigfach abgestuften Bevölkerung der neuen Großstadt" (II, 24).

Die alte Streitfrage über die Rechtsstellung der alexandrinischen Juden ist kürzlich von Engers (Klio, XVIII, 79ff.) von neuem untersucht worden; er bestreitet ihnen den Besitz des Bürgerrechts und sucht sogar zu beweisen, daß auch Philos Äußerungen und selbst das Edikt des Claudius gegen die von Schürer hartnäckig festgehaltene gegenteilige Ansicht sprechen. Engers hätte noch betonen können, daß weder Aristeas noch Pseudo-Hekataios noch das III. Makkabäer-Buch den Juden den Besitz des alexandrinischen Bürgerrechts zuschreiben. III Makk. (2, 28ff.) sagt, Philopator habe befohlen, daß die Juden der λαογραφία unterworfen und zu Hörigen herabgedrückt werden sollten, aber diejenigen von ihnen, die bereit wären, sich in die Mysterien einweihen zu lassen, sollten die gleichen bürgerlichen Rechte erhalten wie die Alexandriner. Und in dem Erlaß des Philopator (3, 21ff.), der schon die Erfindungen über die von den Juden Alexander und den ersten beiden Ptolemäern geleisteten Dienste voraussetzt, wird sogar behauptet, die Juden hätten mit ihrer üblichen Hartnäckigkeit das ihnen angebotene Bürgerrecht zurückgewiesen. Wenn nun auch dieses Buch den Tiefstand der hellenistisch-jüdischen Literatur bedeutet, so kann doch kein Zweifel darüber bestehen, daß sein Verfasser wissen mußte, wie es damals um die politische Stellung der Juden in Alexandria gestanden hat, und daß sein Zeugnis in dieser Sache umsomehr Glauben verdient, als es gegen die Ansprüche der Juden spricht. Engers' Versuch zu zeigen, daß auch Philo jenen Anspruch nicht erhoben hat, ist aber mißglückt, denn wenn auch die von ihm aus Philos Schriften herangezogenen Stellen allenfalls in seinem Sinne gedeutet werden können, so sprechen doch andere Stellen entschieden dagegen. Philo bezeichnet (leg. 573) seine Gegner als die „μερὶς τῶν ἄλλων Ἀλεξανδρέων“, er schreibt (574) „Τοῖς γὰρ μεγάλοις τὰ βραχέα καὶ τοῖς κοινοῖς τὰ ἴδια ὑποστέλλειν ἀναγκαῖον, ὧν οἰχομένων ἔρρει καὶ ἡ πολιτεία“. Daß mit dieser πολιτεία nicht nur die Verfassung des πολίτευμα der Juden in Alexandrien gemeint ist, zeigt der folgende Satz: „Ποῦ γὰρ ὅσιον ἢ θέμιτον ἄλλως ἀγωνίζεσθαι, δεικνύντας ὡς ἐσμὲν Ἀλεξανδρεῖς, οἷς ὁ περὶ τῆς καθολικωτέρας πολιτείας ἐπικρέμαται κίνδυνος τῆς Ἰουδαίων;“ Auch wenn Philo (599) den Kaiser fragen läßt: „τίσι χρῆσθε περὶ τῆς πολιτείας δικαίοις;“ so handelt es sich offenbar um das Bürgerrecht. Wozu hätte endlich Apion so umständlich den Anspruch der Juden auf das Bürgerrecht bekämpft, wenn er nicht von seinen Gegnern erhoben worden wäre?

Was Philo und Agrippa I. zu Gunsten ihrer Ansprüche damals vorgebracht haben, ersehen wir aus dem schon erwähnten von Agrippa erzielten Edikt des Claudius. Wenn dieser schreibt: „ἐπιγνοὺς ἀνέκαθεν τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίους Ἀλεξανδρεῖς λεγομένους συγκατοικισθέντας τοῖς πρώτοις εὐθὺς καιροῖς Ἀλεξανδρεῦσι καὶ ἴσης πολιτείας παρὰ τῶν βασιλέων τετευχότας, καθὼς φανερὸν ἐγένετο ἐκ τῶν γραμμάτων τῶν παρ' αὐτοῖς καὶ τῶν διαταγμάτων“, und wenn wir diesen Hinweis auf die im Besitz der Juden befindlichen Urkunden mit den Stellen bei Josephus c. Ap. II, 33ff. und XIV, 187 vergleichen, wo das „παρ' ἡμῖν τε αὐτοῖς“ genau dem „παρ' αὐτοῖς“ des Edikts entspricht, so springt es wohl in die Augen, daß dem Kaiser von Agrippa angebliche Urkunden aus dem Archiv des πολίτευμα der Juden in Alexandria vorgelegt worden sind, und zwar eben die Briefe Alexanders und der ersten Ptolemäer, deren Nichtberücksichtigung Josephus dem Apion zum Vorwurf gemacht hat. Von diesen Fälschungen ist Josephus schon in seiner

Schilderung des Konfliktes zwischen Juden und Alexandrinern zur Zeit Neros beeinflußt worden (bell. II, 487 f.). Dort behauptet er nach einer jüdisch-alexandrinischen Quelle, Alexander d. Gr. habe in den Juden höchst bereitwillige Helfer gegen die Ägypter gefunden und ihnen zum Dank dafür „τὸ μετοικεῖν κατὰ τὴν πόλιν ἐξ ἰσομοιρίας πρὸς τοὺς Ἕλληνας" verliehen. Die bekanntlich ganz unhistorische Vorstellung, daß die Ägypter feindselig gegen Alexander und seinen nächsten Nachfolger gewesen seien, und daß dieser der Unterstützung der Juden gegen sie bedurft habe, finden wir bereits bei Aristeas vor. Allerdings hat Wendland in seiner Ausgabe des Aristeas die Stelle in § 26 nicht richtig verstanden und demzufolge in seiner Übersetzung bei Kautzsch (Apokr. u. Pseudepigr. II, S. 8) ihren Sinn ins Gegenteil verkehrt. Es heißt dort nämlich, Ptolemaios I. habe die von seinen Vorgängern als treu erprobten Juden als Besatzungstruppen in die Landesfestungen gelegt, „ὅπως τὸ τῶν Αἰγυπτίων ἔθνος φόβον μὴ ἔχῃ διὰ τούτων". In der Paraphrase dieser Stelle bei Josephus (XII, 46) wird aber umgekehrt erklärt, daß die Maßregel zur Einschüchterung der Ägypter bestimmt gewesen sei („ἵνα τοῖς Αἰγυπτίοις ὦσιν φοβεροί"). Josephus hat also in seinem Text des Aristeas-Briefes das μὴ nicht gelesen, und darum hat Swete (Introduction to the old testament in Greek, S. 526) es eingeklammert, während Wendland nur in der Fußnote bemerkt hat, Josephus biete vielleicht das Richtige. Daß dem in der Tat so ist, lehrt uns die Stelle bell. II, 487 f., die auch von Aristeas beeinflußt ist, wenngleich Josephus diesen damals nicht vor Augen gehabt hat. Wie eng die Verbindung zwischen unsern jüdisch-hellenistischen Schriftstellern ist, können wir gerade hier mit Händen greifen. Denn wenn Josephus fortfährt, die Nachfolger Alexanders hätten den Juden die ihnen von dem großen Könige erteilte Ehrenstellung erhalten, hätten ihnen ferner im Interesse ihrer religiösen Reinheit das Ghetto in Alexandria angewiesen und sie den Makedonen gleichgestellt; auch unter den Caesaren habe sich niemand erlaubt, die von Alexander den Juden erwiesenen Ehren zu verkleinern, so klingt das deutlich genug an die bei Philo (leg. 597) und im Edikt des Claudius (XIX, 282) vorgetragene Behauptung an, daß seit 400 Jahren (oder, wie Claudius sagt, seit langen Zeiten) keinerlei Versuche gemacht seien, den Juden ihre Rechte zu bestreiten. Wenn Philo (in Flacc. 524) schreibt, die Juden seien gleich bei Gründung einiger Städte dorthin gekommen und hätten aus Liebe zu deren Gründern Kolonisten dorthin geschickt, so beruht das auf den uns aus Josephus (c. Ap. I, 186 ff.) bekannten Schwindeleien des Pseudo-Hekataios, der erzählt hat, durch die Milde und Liebenswürdigkeit des Ptolemaios I. seien viele Leute, darunter der Hohepriester Ezekias, bewogen worden, nach Ägypten zu ziehen, wo er eine Urkunde über die Niederlassung und die Rechtsstellung der Juden empfing. („εἶχεν γὰρ τὴν κατοίκησιν αὐτῶν καὶ τὴν πολιτείαν γεγραμμένην.") Aber Philo spricht von mehreren solchen Städten, welche meint er denn außer Alexandria damit? Das zeigt uns wieder Josephus (c. Ap. II, 44). Danach hat Ptolemaios I. den in Alexandria angesiedelten Juden gegenüber ebenso empfunden wie Alexander, denn er machte sie nicht nur zu Besatzungstruppen seiner Festungen, sondern schickte auch jüdische Kolonisten nach Kyrene und anderen Städten Libyens, um diese sicher beherrschen zu können.

Alle diese Erfindungen von der Treue der Juden gegen die Könige, von

ihren militärischen Leistungen, von ihren Dienstleistungen in hohen Staatsämtern sind erst begreiflich, nachdem die als Militärkolonisten angesiedelten Juden des Onias-Landes und ihre Führer Onias, Dositheos, Chelkias und Ananias tatsächlich in den Kämpfen der Ptolemäer untereinander eine große Rolle gespielt hatten und die Vertrauensmänner der einen Partei geworden waren. Jene Fälschungen beruhen nicht etwa darauf, daß es in persischer Zeit wirklich jüdische Militärkolonien in Ägypten gegeben hat, von denen wir die in Elefantine durch die dort gemachten Papyrusfunde näher kennen gelernt haben, denn das Andenken daran war so gut wie verschollen, sondern Leute wie Pseudo-Hekataios oder Aristeas haben, ihrer vorgebundenen Maske als Zeitgenossen der ersten Ptolemäer entsprechend, Dinge, die im 2. oder 1. Jahrhundert v. Chr. geschehen sind, ins 4. oder 3. Jahrhundert zurückgeschoben, nach dem Vorbilde Daniels und anderer jüdischer Schriftsteller. In jenem von Pseudo-Hekataios mit soviel Liebe geschilderten Hohenpriester Ezekias, der angeblich aus reiner Bewunderung für Ptolemaios I. nach Ägypten auswanderte, steckt in Wirklichkeit, wie noch ausführlicher gezeigt werden wird, der unter Antiochos Epiphanes aus Jerusalem verjagte Hohepriester Onias, der Erbauer des Tempels von Leontopolis (bell. VII, 422ff.). Und gerade der Versuch des Aristeas, die Juden als Beschützer der hellenistischen Herrscher gegen die Ägypter hinzustellen, verrät den späten Fälscher. Denn mit diesen „Ägyptern" ist es eine eigene Sache. Bekanntlich hat das altägyptische Bevölkerungselement durch die dynastischen Kämpfe unter den Ptolemäern seit Philometor I. und Euergetes II., dem sogenannten Physkon, eine wesentliche Verstärkung seiner Bedeutung erfahren. Physkon, den die jüdische Legende als grimmigen Judenfeind schildert, hat sich auf jenes Element gestützt, während Philometor und Kleopatra die griechisch-makedonische Bevölkerung Alexandrias für sich hatten (Justin 38, 8). Auch die Juden haben auf Seiten der Erben Philometors gegen Physkon gestanden und sie rühmten sich ihrer Feindschaft gegen die Ägypter um so lieber, als ihre Gegner ihnen bekanntlich seit Manethos Tagen nachsagten, daß sie selber ägyptischen Ursprungs seien. Josephus (c. Ap. II, 69) sagt, solange die Alexandriner Griechen gewesen seien, hätten sie in schönster Eintracht mit den Juden gelebt, erst als die Menge der Ägypter unter ihnen gewachsen sei, habe der Streit begonnen. Im III Makkabäer-Buch 3, 8 heißt es, die Griechen hätten es gut mit den Juden gemeint, nur die Ägypter hätten sie gehaßt, und ebenso stellt Philo seine Gegner oft genug als gemeines Ägyptergesindel hin, obwohl sich aus seinen eigenen Bemerkungen über die Ämter der Führer der Judenfeinde ebenso wie aus den sogenannten heidnischen Märtyrerakten deutlich genug ergibt, daß jene Männer tatsächlich gerade die höchsten städtischen Beamten und die Führer der griechischen von nationalem Stolz erfüllten Opposition gegen die römische Regierung gewesen sind. Bei Philo sind die Juden treue Anhänger der römischen Caesaren, wie sie bei Aristeas die Stütze der Ptolemäer sind, während die „Ägypter" beidemal gefährliche Aufrührer sind. Die Alexandriner haben den Juden nach Josephus (c. Ap. II, 56—61) unter andern Dingen vorgeworfen, daß sie von der letzten Kleopatra zu Octavian abgefallen seien, und sie konnten ihnen auch mit Recht den Übertritt von Ptolemaios XIV. zu Caesar vorrücken. Josephus (bell. I, 190. ant. XIV, 131ff.) rühmt, wie eifrig die Juden damals für die Römer gegen die Ägypter ge-

kämpft haben, und, wie schon oben erwähnt, hat Caesar ihnen ihre Treue und ihren Eifer nicht nur urkundlich bestätigt, sondern auch reichlich gedankt.

Das Gesagte wird genügen, um zu zeigen, aus welcher Quelle die Briefe Alexanders und der Diadochen geflossen sind, die von Agrippa dem Claudius vorgelegt wurden und ihm einen so großen Eindruck gemacht haben. Darin hat Engers allerdings recht, daß Claudius nicht ausdrücklich erklärt, er spreche jetzt den alexandrinischen Juden das Bürgerrecht zu, sondern nur, daß die unter Caligula erfolgte Beeinträchtigung ihrer Gerechtsamen aufhören und ihre Privilegien weiter bestehen sollten. Eine klare Entscheidung der eigentlichen Streitfrage enthält also das Edikt überhaupt nicht.

Claudius will alles so erhalten sehen, wie es unter Augustus gewesen sei, in wiefern die damalige Rechtslage der Juden von der ihnen angeblich von Alexander und den ersten Ptolemäern bewilligten abwich, erfahren wir leider nicht.

Kap. 3. Berührungen zwischen Josephus und Jason von Kyrene.

a. Der Briefwechsel zwischen den Sichemiten und Antiochos Epiphanes.

Bekanntlich hat Josephus (XII, 258—264) in seine Paraphrase des I. Makkabäer-Buches aus einer Nebenquelle einen Brief der „Sidonier in Sichem“ an Antiochos Epiphanes eingelegt, der durch einen Erlaß des Königs an Nikanor und Apollonios beantwortet wird. Josephus polemisiert oft gegen die Sichemiten, die angeblich, wenn es den Juden gut ging, zu ihnen gerechnet werden wollten, andernfalls aber sich von ihnen lossagten. So werden sie auch hier als gesinnungslose Leute den glaubenstreuen Juden gegenübergestellt, und sie sollen den König gebeten haben, sie, die von Hause aus eigentlich Sidonier seien, anders behandeln zu lassen als die Juden, und ihnen zu gestatten, ihren bisher namenlosen Tempel dem Zeus Hellenios zu weihen. In diesem Falle würden sie dem Könige höhere Einkünfte bringen können. Als ihre Bedränger nennen sie den Finanzbeamten (τὰ βασιλικὰ πράττων) Nikanor und ihren Bezirksvorsteher (μεριδάρχης) Apollonios. An die beiden schreibt der König am 18. Tage des sonst ganz unbekannten Monats Hekatombaion Hyrkanios des Jahres 146 der Seleukidenära und gewährt die Bitten. Der Tempel soll nach dem Wunsch der Sichemiten (καθάπερ ἠξιώκασι) genannt werden. Schon Grimm (Exeget. Handb. zu den Apokryphen des A. T. IV, 13 u. 20) hat erkannt, daß hier wie in einigen anderen Punkten eine merkwürdige Berührung zwischen Josephus und dem II Makkabäer-Buch oder Jason von Kyrene vorliege, aber er ist der Sache nicht weiter nachgegangen.

Dann haben gleichzeitig und unabhängig von einander Niese (a. a. O. 106 f.) und ich (Judaica 139 f.) bemerkt, daß die Worte „καθάπερ ἠξιώκασι“ genau dem „καθὼς ἐτύγχανον“ in II Makk. 6, 2 entsprechen, und daß dort also gesagt ist, der Tempel auf dem Garizim sollte „wie die Bewohner des Ortes erbeten hatten“ in einen Zeustempel umgetauft werden. Daß in II Makk. Zeus Ξένιος statt des Zeus Ἑλλήνιος bei Josephus genannt wird, beruht einfach auf einem Schreibfehler.

Die alte Erklärung, die Worte „καθὼς ἐτύγχανον οἱ τὸν τόπον οἰκοῦντες, Διὸς Ξενίου“ bedeuteten etwa „gemäß der gastfreundlichen Gesinnung

der Ortsbewohner" ist ganz falsch, denn erstens würde der fanatisch orthodoxe Verfasser des II Makk. den verhaßten Sichemiten ein solches Lob niemals gespendet haben, und zweitens ist vermutlich mit Niese statt „ἐτύγχανον" „ἐνετύγχανον" zu lesen, denn das Schreiben der Sichemiten ist eben eine ἔντευξις, eine Bittschrift an den König, wie sie auch in II Makk. 4, 8 dem Antiochos Epiphanes übersendet wird. Die Briefe bei Josephus werden uns überhaupt erst verständlich, wenn wir II Makk. zur Erklärung heranziehen. Der Finanzbeamte Nikanor ist der II Makk. 8, 9ff. genannte Sohn des Patroklos, der aus dem Verkauf der kriegsgefangenen Juden soviel Geld zu gewinnen hoffte, daß davon die Kriegsschuld an Rom bezahlt werden könnte. Der μεριδάρχης Apollonios, den Josephus nachher (§ 287) als στρατηγός von Samaria bezeichnet, ist natürlich der μυσάρχης in II Makk. 5, 24, und wir sehen, daß Josephus nicht begriffen hat, daß μυσάρχης den Obersten des uns z. B. aus Polybios XXX, 3, 3 für die Zeit des Epiphanes bekannten Myserregiments bedeutet. Daher hat Josephus den ihm unverständlichen Titel durch den ihm geläufigeren μεριδάρχης ersetzt. Auch in I Makk 1, 29 ist der Titel μυσάρχης merkwürdig entstellt. Der hebräisch schreibende Verfasser gab ihn wieder durch einen Ausdruck, der zugleich einen Steuerbeamten bedeuten kann, sodaß denn auch der Übersetzer des Buches ihn durch „ἄρχων φορολογίας" wiedergegeben hat. Wellhausen (a. a. O. 161) hat aber mit Recht gesagt, daß ein Steuerbeamter hier viel weniger am Platze ist als ein Militär, und Josephus bestätigt es, daß μυσάρχης und nicht ἄρχων φορολογίας in der ursprünglichen Quelle gestanden hat. Wenn Josephus den Apollonios nachher zum στρατηγός von Samaria erhebt, so tut er das wohl auf Grund von I Makk. 3, 10, wo jener mit einem Heere von Samaria aus gegen Judas heranzieht. Der sonderbare Monatsname Hekatombaion Hyrkanios findet ebenfalls bei Jason von Kyrene sein Seitenstück in dem II Makk. 11, 21 genannten Dioskorinthios, der den Erklärern soviel vergebliches Kopfzerbrechen verursacht hat. Niese (107) meint, Josephus habe die beiden Briefe aus Jason entlehnt und die Schreiben selber zeigten alle Merkmale der Echtheit. Zu dieser Einschätzung verhalf ihm wohl in erster Linie die Überzeugung, daß Jason ein Zeitgenosse und Freund des Judas Makkabi gewesen sei, also unbedingtes Vertrauen verdiene. Meyer (460f.) zeichnet ebenfalls im Anschluß an Niese ein sehr günstiges Bild von Jason und erklärt ihn für einen „wirklichen, in der Geschichte des Reichs gut bewanderten Historiker". Leider hat Meyer aber die Berührungen zwischen Josephus und Jason gar nicht bemerkt, und ahnt also gar nicht, wie wenig es zu seiner Einschätzung des Jason paßt, wenn er (154f.) erklärt, jene beiden Schreiben seien „deutlich jüdische Fälschungen", und das Vorgehen des Epiphanes habe die Samariter ebenso gut betroffen wie die Juden.

Nun könnte man vielleicht sagen, Jason habe jene gefälschten Briefe gar nicht im Wortlaut mitgeteilt, sondern nur ebenso wie sein Epitomator die Angelegenheit kurz berührt. Das ist aber unwahrscheinlich, denn es läßt sich zeigen, daß bei Jason tatsächlich erheblich mehr Urkundentexte gestanden haben als der Epitomator aufzunehmen für gut gefunden hat.

In zwei Fällen ist das ohne weiteres klar. In II Makk 9, 25 schreibt Antiochos Epiphanes an die Juden „γέγραφα δὲ πρὸς αὐτὸν τὰ ὑπογεγραμμένα", d. h. er habe seinem Sohne das beigefügte Aktenstück übersendet, ein solches

ist aber gar nicht beigefügt. Im Brief des Lysias (11, 15ff.) wird auf eine ebenfalls nicht mitgeteilte Eingabe (χρηματισμός) der Juden hingewiesen und erklärt, die darin enthaltenen Wünsche seien bewilligt, soweit es tunlich war. Ferner lesen wir in dem der Erzählung von II Makk. vorausgeschickten großen Einleitungsschreiben der Juden in Judäa und des Judas an Aristobulos und die Juden in Ägypten, das auch Meyer (210 u. 455) im Gegensatz zu Niese für „fiktiv" erklärt, in Kap. 2, 13f. folgendes. Wie einst Nehemia in einer Bibliothek die heiligen Schriften sammelte und „Briefe der Könige über Weihgeschenke", so habe jetzt auch Judas das durch den Krieg zerstreute Material alles wieder gesammelt, und falls die ägyptischen Juden davon Gebrauch machen wollten, so könnten sie es erhalten. Dieser Brief ist in der uns vorliegenden Form, wie unten ausführlicher gezeigt werden wird, von dem Epitomator Jasons verfaßt, aber wir müssen voraussetzen, daß dieser auch hier das für sein erbauliches Schreiben verarbeitete historische Material in erster Linie dem Jason verdankt. Wir werden also annehmen dürfen, daß auch Jason Briefe von Königen über Weihgeschenke an den Tempel mitgeteilt oder mindestens gekannt hat, die als vor der Verfolgung unter Epiphanes geschrieben zu denken sind. Diese Vermutung wird durch mehrere Stellen der Epitome aufs beste gestützt.

b. Seleukos I. und die Juden.

II Makk. 3, 2f. wird erzählt, daß die Könige den Tempel mit den herrlichsten Weihgaben geehrt haben, sodaß sogar Seleukos, der König von Asien, aus seinen eigenen Einkünften den gesamten Aufwand für die Opfer bestritt. Wenn man nur diese eine Stelle liest, so hält man natürlich diesen König für Seleukos IV. Philopator und wundert sich höchstens, daß dieser bisher so judenfreundliche Herrscher sich mit einem Mal hat bereden lassen, den Befehl zur Ausleerung jenes eben noch so hochgeehrten Tempels zu erteilen. Zieht man aber den Parallelbericht in IV Makk. 3, 20 heran, der nicht auf II Makk., sondern direkt oder durch einen andern Vermittler auf Jason zurückgeht, so ergibt sich, daß bei Jason Seleukos I. Nikator gemeint war. Denn IV Makk. sagt ausdrücklich, daß sogar der König von Asien, Seleukos Nikanor, Geld für die Opfer bestimmte und die πολιτεία, d. h. nach II Makk. 4, 11 die religiösen Gebräuche der Juden geschirmt habe. Daß Jason Nikanor für Nikator geschrieben hat, erklärt sich folgendermaßen. Es hat eine Überlieferung gegeben, Seleukos I. habe seinen Beinamen von einem Satrapen des Antigonos übernommen, den er im Handgemenge getötet habe. Appian (Syr. 55 u. 57) bekämpft diese Auffassung, begeht dabei aber den Fehler, den Mann, der tatsächlich Nikanor hieß (Niese, Gesch. der griech. u. mak. Staaten I, 299ff.), Nikator zu nennen. Bei Jason liegt die Verwechselung im umgekehrten Sinne vor. In der arabischen Makkabäer-Geschichte, über deren Zusammenhang mit Jason wir später zu handeln haben, wird in Kap. 20 erzählt, der Makkabäer Simon habe seinem Sohne Johannes den Beinamen Hyrkanos gegeben, weil er einen gewaltigen Krieger dieses Namens getötet hatte. Wir sehen, wie solche Legenden gewandert sind. Außer IV Makk. weist die Chronik des Sulpicius Severus darauf hin, daß Jason jene Begünstigungen tatsächlich dem Seleukos Nikator zugeschrieben hat. Severus berührt sich in der Schilderung der Vorgeschichte der makkabäischen Erhebung zwar im allgemeinen ebenso

eng mit II Makk., wie es der Verfasser des IV Makk. tut, aber er bringt doch auch wieder einige Angaben, die er nicht aus II Makk. entlehnt haben kann, die also auf die gemeinsame Quelle, eben den Jason, zurückgehen müssen. Er schreibt (II, 17, 5), daß die Juden dem Seleukos I. jährlich 300 Talente Silbers als Tribut zahlten, im übrigen aber von ihren eigenen Behörden regiert wurden und nach ihrem väterlichen Brauch leben durften, bis nachher die gottlosen Störenfriede kamen. Hier ist eine Beziehung auf Seleukos Philopator ebenso wie eine Verwechselung der beiden Könige ausgeschlossen, denn Severus unterscheidet sie deutlich von einander. Und daß Severus' Angaben über Seleukos' Verhältnis zu den Juden wirklich in letzter Linie auf Jason zurückgehen, ergibt sich schon aus den Bemerkungen über die Höhe der Tribute, die außer Severus nur II Makk. erwähnt. Allerdings haben die beiden von Jason abhängigen Schriftsteller nicht dasselbe aus ihm erhalten. Severus nennt ausdrücklich nur die seit alters übliche Summe, und spielt auf die späteren Erhöhungen nur noch an, indem er sagt, durch den Ausfall des über dreihundert Talente betragenden Tributes der Juden und durch andere Einbußen sei Antiochos Epiphanes gezwungen worden nach Persien zu ziehen (Kap. 21, 4). II Makk. dagegen nennt die ursprüngliche Summe nicht, beziffert dagegen die beiden Erhöhungen auf Grund der Anerbietungen der gottlosen Hohenpriester Jason und Menelaos (4, 8f. und 4, 24). Auch Synkellos (ed. Dindorf I, p. 546) behauptet, daß die Juden dem Seleukos I. Tribut gezahlt hätten. Wie er dazu gekommen ist, bleibt unklar, aber durch die Kombination der Angaben des II Makk. mit denen des IV Makk. und des Severus können wir erschließen, daß Jason von Kyrene den Seleukos I. zum Landesherrn der Juden Palästinas gemacht hat, obwohl das mit den historischen Tatsachen nicht zu vereinen ist. (Vgl. Belochs Aufsatz: „Die auswärtigen Besitzungen der Ptolemäer" im Archiv für Pap.-Forsch. II, 232f.) Wenn also Josephus (XII, 119) sagt, den Juden seien zum Dank für ihre militärischen Leistungen Ehren von den Königen Asiens erwiesen worden, und Seleukos I. habe ihnen das Bürgerrecht in den neugegründeten Städten Asiens und Syriens verliehen, so liegt auch da wieder eine Berührung zwischen Josephus und Jason vor. Nach II Makk. 8, 20 hat Jason ferner erzählt, daß einst in Babylonien 8000 Juden ihre von den Galliern hart bedrängten 4000 makedonischen Kameraden gerettet und dabei 120000 Feinde erschlagen hätten, wofür sie reiche Belohnung erhielten. Was das für eine Schlacht in Babylonien gewesen sein soll, ist völlig unerfindlich, denn die einzige Schlacht, in der unseres Wissens Gallier dort gekämpft haben, war die zwischen Antiochos III. und Molon, wo auf beiden Seiten gallische Hilfstruppen standen (Polyb. V, 53f.), sie kommt hier aber nach der ganzen Lage der Umstände gar nicht in Frage. Auch Meyers (35) Erfindung einer Revolte galatischer Söldner in den Kämpfen unter Antiochos Theos oder Seleukos Kallinikos hilft uns nicht weiter, denn gegen diese Auffassung spricht schon der für den Kampf gebrauchte Ausdruck παράταξις, der nicht wohl als eine niedergeschlagene Meuterei gedeutet werden kann. Wir müssen uns begnügen, gesehen zu haben, daß Jason von Kyrene jüdische Truppen im Dienste der älteren Seleukiden Heldentaten hat verrichten lassen, und es liegt recht nahe, anzunehmen, daß damit auch die angeblichen Bürgerrechtsverleihungen in Asien und Syrien zusammenhängen. Denn diese Erfindungen sind natürlich von

einem Manne gemacht, der ebenso wie Jason von Kyrene fälschlich voraussetzte, daß Seleukos I. Landesherr der Juden gewesen ist, und ferner die durchaus unrichtige Vorstellung hatte, daß bereits in der Zeit dieses Königs eine jüdische Diaspora in Kleinasien bestanden hat. Es drängt sich die Vermutung auf, daß wir hier eine jüdische Antwort darauf erhalten, daß die Griechen in den jonischen Städten vor Agrippa erklärt hatten, die Juden hätten keinen Anteil an dem Bürgerrecht, das Antiochos Theos den Griechenstädten verliehen habe (Joseph. XII, 125). Aber folgen wir noch weiter den Fingerzeigen, die uns der Epitomator des Jason gibt. Nach II Makk. 4, 11 hat der Hohepriester Jason die den Juden durch Johannes, den Vater des später nach Rom geschickten Eupolemos, erwirkten königlichen Privilegien (φιλάνθρωπα βασιλικά) abgeschafft. Da nun Jason von Kyrene den Eupolemos zum Zeitgenossen des Antiochos Epiphanes gestempelt hat, so muß er in dem Johannes natürlich einen Zeitgenossen des Antiochos III. erblickt haben, und dieser ist danach als der angebliche Verleiher der φιλάνθρωπα anzusprechen. Daß die φιλάνθρωπα als urkundlich beglaubigt hingestellt waren, ist um so mehr anzunehmen, als ja in II Makk. 2, 13ff. ausdrücklich von der Wiederauffindung der heiligen Schriften und Königsbriefe durch Judas Makkabi gesprochen wird. Letztere Erfindung ist offenbar gemacht, um für die von Jason selber vorgebrachten Königsbriefe ein günstiges Vorurteil zu erwecken und den von den Judenfeinden ausgesprochenen Zweifeln an der Echtheit solcher Urkunden entgegen zu wirken. So spricht alles dafür, daß jene von Jason erwähnten φιλάνθρωπα βασιλικά in den uns durch Josephus (XII, 138–153) erhaltenen, dem Antiochos III. zugeschriebenen Urkunden stecken, in denen ja im § 152 die φιλανθρωπία des Königs auch ausdrücklich erwähnt wird.

c. Die Erlasse des Antiochos III.

Gerade diese Briefe sind von Meyer (126f.) so energisch gegen Schubart und andere moderne Kritiker in Schutz genommen worden. Leider hat es Meyer unterlassen, zu untersuchen, wie Josephus zu diesen Urkunden gekommen ist, er betont nur, wie ich es in meinen Judaica (48) auch getan habe, daß Josephus' einleitende Angaben in § 133 ausschließlich auf den Aktenstücken selber beruhen und nicht etwa auf einer andern selbständigen Überlieferung; eine solche habe ihm nicht zur Verfügung gestanden, denn der in § 135 erwähnte Polybios habe den Anschluß Jerusalems an den Seleukiden nur kurz erwähnt. Die Voraussetzung, daß Josephus auch diese Urkunden dem Jason verdankt, würde es erklären, daß sie so gänzlich in der Luft schweben, denn Jason hat ja nicht eine ausführliche Darstellung der Zeit des Antiochos III. geben wollen, sondern nur möglichst viel Beweismaterial für die freundliche und dankbare Gesinnung der Könige Asiens gegen die Juden, und dazu genügten die Urkunden ohne weiteren Rahmen vollkommen. Doch gehen wir nunmehr an die Betrachtung der Einzelheiten und nehmen wir zunächst die mittlere Urkunde (XII, 145f.) vor. Josephus hat den Anfang fortgelassen und bemerkt nur, daß sie ein für das ganze Reich bestimmter Erlaß gewesen sei. Meyer erklärt das für eine Übertreibung des Josephus, aber dazu liegt gar kein Grund vor, denn der Befehl zur Veröffentlichung im ganzen Reiche findet sich in den angeblich für die Juden ausgestellten Urkunden unendlich oft, z. B. Esra 1, 1ff. Esther 3, 12ff. 8, 9. Dazu Josephus

XI, 281. 216. Selbst in dem ursprünglichen Text von I Makk. heißt es (1, 41 f.) Antiochos Epiphanes habe einen Erlaß im ganzen Reiche bekanntmachen lassen, daß alle Völker eins werden und ihre Sonderart aufgeben sollten. Von dem Edikt des Claudius sagt Josephus in der Einleitung (XIX, 286), es sei an die ganze Welt (οἰκουμένη) gerichtet gewesen, und das wird durch den Schluß der Urkunde durchaus bestätigt. Welche Veranlassung hätte Josephus also haben können, eine falsche Angabe über den Wirkungskreis unseres Antiochos-Briefes zu machen? Für Meyer empfiehlt sich jene Verdächtigung allerdings, denn wenn sie das Richtige träfe, so würde sie ihn bei seiner Verteidigung der Echtheit der Notwendigkeit überheben, zu erklären, warum der König denn auch für die weit von Judäa entfernt wohnenden Untertanen Bestimmungen erlassen hat, die doch nur für Jerusalem und seine nächste Umgebung Sinn haben konnten. Aber selbst wenn wir mit Meyer diesen ersten Stein des Anstoßes gewaltsam forträumen, stolpern wir sofort über den zweiten, das Wort ἀλλοφύλῳ. Als ἀλλόφυλος oder ἀλλογενής oder ἀλλοεθνής bezeichnet der Jude den Nichtjuden, ἀλλοφυλεῖν (IV Makk. 18, 5) heißt „vom Judentum abfallen". Daß ein hellenistischer Herrscher alle Nichtjuden, also sich selbst ebenfalls, in einem Erlaß in dieser Weise bezeichnet haben sollte, muß als ausgeschlossen gelten. Meyer verweist, um die Verranntheit der Zweifler an der Echtheit dieses Königsbriefes zu verspotten, auf die bekannte Inschrift der Warnungstafel vom περίβολος des Herodianischen Tempels, die jedem ἀλλογενής bei Todesstrafe das Überschreiten jener Schranke verbietet, und er meint, wenn der Text nicht im Original erhalten wäre, sondern nur bei Josephus stände, so würde man die Bestimmung allgemein für eine Fälschung erklären. Das ist eine recht wenig zutreffende Bemerkung, denn wer die Stellen bei Josephus (bell. V, 194; VI, 125; ant. XV, 417) liest und dazu Philo (leg. 577) und die Apostelgeschichte (21, 18ff.) vergleicht, wird nicht im mindesten auf den Gedanken kommen, daß hier eine Fälschung vorliege. Hat doch Titus eben durch Josephus die Juden darauf hingewiesen, daß die römische Regierung die Ausführung der von der jüdischen angedrohten Hinrichtung selbst römischen Bürgern gegenüber gestattet habe. Wann letzteres geschehen ist, ob jene Androhung bereits vor der Zeit des Herodes und dem Neubau des Tempels in solcher Schärfe bestanden hat, das kann allenfalls zweifelhaft sein, im übrigen verdient Josephus, wo er als Zeitgenosse und Augenzeuge von allbekannten Dingen redet, natürlich vollen Glauben, während seine Angaben über königliche Gunstbeweise für die Juden, die vor Jahrhunderten gegeben sein sollen, anderer Beurteilung unterliegen müssen, zumal wenn sie so viele innere Unwahrscheinlichkeiten enthalten wie dieser angebliche Erlaß des Antiochos III. Sollen wir es im Ernst glauben, daß schon die Einführung eines Hasenfelles in die Stadt Jerusalem mit einer Buße von 3000 Silberdrachmen zu sühnen war und genau so hoch bestraft worden ist wie das unbefugte Eindringen in den inneren Vorhof des Tempels? Und was soll es bedeuten, daß die Einfuhr von Fuchs- oder Pantherfleisch nach Jerusalem verboten wird? Fleisch bringt man im allgemeinen doch nur dahin, wo es gegessen wird; sollte also in Jerusalem zur Zeit des Antiochos III. das Gelüst nach dergleichen Braten so verbreitet gewesen sein, daß der König zum Schutz für die jüdischen Speisegesetze seinen sämtlichen Untertanen verbieten mußte, dem perversen Geschmack Vorschub zu

leisten? Nun werden die Verteidiger der Echtheit vielleicht sagen, der Verfasser des Briefes habe sich nur ungeschickt ausgedrückt, er habe versehentlich gleich im Anfang eine Reihe von Gattungen unreiner Tiere zusammen genannt, statt sie einzeln im richtigen Zusammenhang anzuführen, er habe z. B. hinsichtlich der Füchse und Panther nur verbieten wollen, sie zu halten oder ihre Felle in die Stadt zu bringen. Geben wir das zu. Aber dürfen wir eine so bedenkliche Unklarheit der königlichen Kanzlei zutrauen? Deren Beamte waren doch gewiß darin geschult, sich so auszudrücken, daß keine Zweifel entstehen konnten. Bei einem ungeschickten jüdischen Fälscher sind solche Entgleisungen viel eher zu erwarten; der jüdische Verfasser verrät sich schon darin, daß er den König ausdrücklich anordnen läßt, es dürften nur die von alters her dem Gotte dargebrachten Opfertiere Verwendung finden. Wer hat wohl in Jerusalem unreine Tiere opfern lassen vor und außer Antiochos Epiphanes? Der Verfasser setzt die Kenntnis der nach jüdischem Gesetz unreinen Tiere auch unwillkürlich bei allen Reichsuntertanen voraus und betont die für seinen eigentlichen Zweck ganz gleichgültige Tatsache, daß auch gewisse Juden nicht in den inneren Vorhof gehen dürfen. Er ist offenbar ein strenger Pharisäer, der nicht nur den Tempel, sondern auch die ganze Stadt vor jeder Verunreinigung bewahrt sehen möchte, und zu diesem Zweck alle jene Tiere aus ihrem Weichbild verbannt werden läßt. Es wird uns noch öfter begegnen, daß die gesetzestreuen Fälscher Dinge, die für sie noch ein Postulat sind, als schon vor langer Zeit bewilligt hinstellen. Daß man in Jerusalem tatsächlich keine Pferde, Esel und Maultiere gehalten habe, wird kaum zu glauben sein. Höchstens vom Tempelbezirk konnte man sie fernhalten, wie das auch bei heidnischen Heiligtümern gelegentlich der Fall war, z. B. bei dem der Alektrona in Ialysos auf Rhodos. Die bei Dittenberger Sylloge 3. Aufl. Bd. I, Nr. 338 abgedruckte Inschrift aus der Zeit um 300 v. Chr. lehrt uns, daß dort an drei Stellen Tafeln angebracht waren, die besagten, es dürften keine Pferde, Esel, Maulesel und deren Füllen oder andere Tiere mit starren Haaren in Mähne und Schweif in das Heiligtum kommen. Wer Schafe hineintrieb, hatte für jedes Stück einen Obolos Strafe zu bezahlen. Es wäre also an sich nicht weiter verwunderlich, wenn wir auch in Jerusalem ähnlichen Bestimmungen begegneten, nur müßten sie eben in vernünftiger Form abgefaßt sein. Man halte die Inschrift von Ialysos neben unsern Brief, und man wird dessen Stillosigkeit ohne weiteres empfinden. Versuchen wir nach Meyers Wink uns die „historische Situation", aus der er entstanden ist, klar zu machen. Es wird außer dem Fleisch von zahmen oder wilden Eseln und Maultieren, das ja von Griechen gelegentlich gegessen worden ist, auch Pferdefleisch nach Jerusalem gebracht. Wer soll das denn essen? Ich fürchte, es waren nur Panther, Füchse und andere Raubtiere dazu bereit. Aber wann sind solche in Jerusalem gehalten worden? Schwerlich vor der Zeit des Herodes, der in Jerusalem nicht bloß ein Theater, sondern auch ein Amphitheater und eine Menagerie angelegt hat, teils um Material für seine Tierhetzen zu haben, teils um sich und andere an seltenen Tieren zu erfreuen. Auch die Wildesel haben als solche gegolten, wenn man sie auch wohl zur Kreuzung mit zahmen Eseln verwendete. Kürzlich haben wir aus dem auch von Meyer (462) erwähnten Briefe des Tubias an Ptolemaios Philadelphos gelernt, welchen Wert man auf den Besitz der Wildesel

legte, die auch noch in byzantinischer Zeit als Hauptsehenswürdigkeit des kaiserlichen Wildparks dem Liutprand von Cremona gezeigt worden sind. Aus Josephus (XV, 267—276) sehen wir, wieviel Ärgernis die gesetzestreuen Juden gerade an den Tierhetzen genommen haben, einen Niederschlag dieser Stimmung dürften wir in unserem Briefe vor uns haben. Soviel zur Beurteilung dieser Urkunde, die natürlich auch ihre beiden Seitenstücke in den Verdacht der Unechtheit bringen muß. Der Brief des Königs an Ptolemaios will unmittelbar nach der Besetzung Jerusalems geschrieben sein; er verbindet einen Bericht über die Bereitwilligkeit der Juden, zu Antiochos überzutreten, und über dessen glänzenden Empfang in der Stadt mit der Aufzählung von Lieferungen für den Tempel, die im wesentlichen nach dem Muster der persischen Urkunden im Esra-Buche geschildert werden, besonders ist der Erlaß in Kap. 7, 21 ff. zu vergleichen, wo auch von der Steuerfreiheit des Tempelpersonals die Rede ist. Was aus den in § 142 besonders namhaft gemachten, bei Esra nicht genannten Steuern, zumal der Kopfsteuer, zu entnehmen ist, wird in dem Kapitel über das jüdische Finanzwesen in hellenistischer Zeit näher besprochen werden, hier sei nur das Ergebnis vorweg genommen, daß die Juden Jerusalems der von ihnen sehr schmerzlich empfundenen Kopfsteuer tatsächlich zum ersten Mal unterworfen worden sind, als Quirinius seinen berühmten Zensus abhielt. Also auch hier erhalten wir einen sehr späten terminus post quem für die Abfassungszeit der Urkunde. Sehr bedenklich ist ferner die uns hier wie bei andern Fälschern so oft vorgeführte Zusicherung des Königs, daß die Juden nach ihren eigenen Gesetzen leben dürften. Jason von Kyrene hatte diese Toleranzbestimmung, wie wir aus IV Makk. 3, 20, II Makk. 4, 11 und aus Sulpicius Severus ersehen, ja schon dem Seleukos I. zugeschrieben, andere Juden wiesen sie dem Alexander oder den ersten Ptolemäern zu, alle mit gleichem Unrecht, denn welcher von diesen Herrschern hätte es nötig gehabt, solche Versprechungen zu machen, da doch vor Antiochos Epiphanes keine hellenistische Regierung daran gedacht hat, der jüdischen Religion zu nahe zu treten? Ebenso eigentümlich berührt uns die in § 144 vorliegende Voraussetzung, daß Juden aus der Stadt Jerusalem geraubt und in die Gefangenschaft geschleppt sein sollen. Diese will Antiochos angeblich samt ihren Nachkömmlingen freilassen, und sie sollen ihr Vermögen zurück erhalten. Da vorher erzählt ist, daß die Juden den König mit Freuden als Befreier begrüßt und ihm geholfen haben, die ägyptische Besatzung der Burg zur Kapitulation zu zwingen, so sieht man nicht recht ein, wie eine solche Verschleppung und Versklavung im Bereich des Seleukidenstaates hätte zustande kommen können, zumal noch dazu vorausgesetzt wird, daß die Gefangenen inzwischen Nachkommenschaft erhalten haben. Was uns hier ziemlich unbegreiflich bleibt, wird uns plötzlich verständlich, wenn wir den Aristeas-Brief zum Vergleich heranziehen und die Stelle § 12—27 lesen. Dort befreit Ptolemaios Philadelphos die unter seinem Vater aus Judäa verschleppten Juden samt Weibern und Kindern, selbst den in der Gefangenschaft geborenen Säuglingen, aus der Knechtschaft. Ähnlich berührt sich auch der Brief des Antiochos III. an Zeuxis mit Aristeas. Wie bei letzterem in § 36 Philadelphos von der seinem Vater bewiesenen Treue der Juden redet, so spricht auch Antiochos III. von ihrer seinen Vorfahren erzeigten Treue und Tapferkeit, womit natürlich auf dieselben Dinge angespielt wird, die

Jason von Kyrene über das Verhältnis der ersten Seleukiden zu den Juden zu erzählen wußte. Wie Ptolemaios I. bei Aristeas (§ 13), so benützt hier Antiochos III. die Juden zur Sicherung seiner Festungen, wie Ptolemaios Philadelphos nach Aristeas (§ 27) über 660 Talente für die Befreiung freudig dahingibt, so will auch Antiochos kein Opfer scheuen, wenn er nur jene zuverlässigen Hüter für seine Festungen erhalten kann. In § 152 erwähnt Antiochos zum Überfluß auch noch die jüdischen Beamten in den hohen Vertrauensstellungen, von denen Philadelphos in § 37 redet, die uns ebenso in III Makk. 3, 21 und bei Josephus (c. Ap. II, 49) begegnen und uns auch noch in einem von Meyer gleichfalls energisch verteidigten Königsbriefe des I Makk. begegnen werden. Daß alle diese Übereinstimmungen nicht zufällig entstanden sein können, liegt auf der Hand, und ebenso ist es klar, daß der Aristeas-Brief das Original ist, nach dem die Antiochos-Briefe gemacht worden sind. Denn im Aristeas-Brief sind alle jene Erfindungen wenigstens in einen gewissen Zusammenhang gebracht, während sie in den Antiochos-Briefen ganz in der Luft schweben. Sie bedeuten ebenso wie der in ihnen schon vorausgesetzte „Schwindel" über Seleukos I. und andere später zu besprechende Urkunden nicht mehr und nicht weniger als eine Übertragung der von den alexandrinischen Juden dem Alexander und den ersten Ptolemäern angedichteten Gunstbeweise für die Juden auf die Seleukiden. So kennen wir die in § 150 gegebene Zusicherung, daß die jüdischen Soldaten im königlichen Heere nach ihrem Gesetz leben dürfen, schon aus der Legende von Alexander und Jaddua (Jos. XI, 339) und aus Pseudo-Hekataios (c. Ap. I, 192). Die solchen Fälschern abgesehenen Künste apologetischer Erfindung hat Jason zur Überarbeitung der Geschichte Palästinas seit der makkabäischen Erhebung angewendet. Diese Geschichte war, wie uns die echten Teile des I Makk. zeigen, ursprünglich in schlichter Form erzählt worden. Natürlich fehlte es auch dort nicht an Übertreibungen, Verschweigungen, Mißverständnissen oder Entstellungen; und man könnte auch nicht erwarten, daß die durch die Verfolgung des Epiphanes aufs tiefste erregten Juden die Geschichte ihrer wunderbaren Rettung mit sachlicher Objektivität geschrieben hätten. Wir sahen ja bei Herodot, wie sich in den Köpfen der Griechen die ihnen als ein Wunder erschienenen Siege über die Perser schon bald genug mit einem Legendenkranz umrankten. Genau so ist es hier gegangen, aber welch' ein Unterschied bleibt doch noch zwischen der sachlichen Darstellung in I Makk. und der in allen Sünden der entarteten hellenistischen Geschichtsschreibung schwelgenden Mache des Jason von Kyrene!

Die Abhängigkeit der Antiochos-Briefe vom Aristeas-Brief liefert uns, wie unten gezeigt werden wird, denselben terminus post quem für ihre zeitliche Ansetzung, den wir aus der Erwähnung der Kopfsteuer, der Warnungstafel am Tempelvorhof und der Anspielung auf die Menagerie des Herodes I. gewonnen haben. In der Zeit des Herodes finden wir ferner die „historische Situation", die in unsern Briefen bei der Ausmalung der Ansiedelung der jüdischen Militärkolonisten vorausgesetzt wird. Gegen die Realität dieser angeblich von Antiochos III. angelegten Militärkolonien babylonischer Juden in Lydien und Phrygien hat schon Wellhausen mit Recht bemerkt, daß in einem echten Aktenstück unbedingt die betreffenden Ortschaften hätten genannt werden müssen (Israel u. jüd. Gesch. 6. Aufl. S. 236). Der Brief aber sagt, ebenso

wie Aristeas, nur ganz unbestimmt: „εἰς τὰ φρούρια καὶ τοὺς ἀναγκαιοτάτους τόπους." Dort sollen die Ansiedelungen erst geschaffen werden, Häuser sind zu bauen, man setzt voraus, daß die Militärkolonisten zunächst auch kein Getreide dort vorfinden. Was sollen diese angeblich zur Unterdrückung von Unruhen in jenen städtereichen Provinzen bestimmten Kolonisten denn aber in so weltabgelegenen Gegenden? Warum siedelt man sie nicht bei oder in den wichtigsten Städten an, die besondere Bewachung nötig hatten? Ein Fälscher allerdings hatte guten Grund, keine bestimmten Namen zu nennen, da sich der Schwindel dabei leicht hätte aufdecken lassen. Die im Brief an Zeuxis vorausgesetzte „historische Situation" können wir also unter Antiochos III. in Lydien und Phrygien nicht unterbringen, wohl aber unter Herodes I. in der Batanaia. Nach Jos. ant. XVII, 23—28 hat dieser König dort eine Militärkolonie babylonischer Juden als Grenzschutz und zur Sicherung des von den räuberischen Trachoniten bedrohten Pilgerverkehrs zwischen Mesopotamien und Jerusalem angelegt. Für diese Leute mußten in dem wüsten Landstrich Kastelle und Ortschaften erst angelegt werden, da Ansiedelungen dort fehlten. Sie waren unter Herodes steuerfrei. In derselben Weise hatte der König auch schon eine Militärkolonie von Idumäern in der Trachonitis angesiedelt (XVI, 285). Die bei Josephus ausführlich geschilderten Zustände in diesen Neugründungen entsprechen Zug um Zug dem Bilde, das dem Verfasser der Antiochos-Briefe vorgeschwebt hat. Abgesehen von allen diesen Dingen genügt die Tatsache, daß in den Briefen des Antiochos III. niemals, nicht einmal bei der Schilderung des Empfanges des Königs in Jerusalem der Hohepriester erwähnt wird, um die Fälschung zu erweisen. Damals war doch gerade Simon der Gerechte, der letzte, von Sirach so hoch gepriesene, Vertreter der alten Theokratie, Inhaber jenes Amtes. Wie hätte der völlig hinter dem Rat verschwinden können, der mit dem Volke zusammen den König eingeholt haben soll? Zur Zeit des Fälschers hatte der Hohepriester nichts mehr zu bedeuten, so ließ er ihn hier außer Acht.

d. Der Briefwechsel zwischen Spartiaten und Juden.

Nach II Makk. 5, 9 hat Jason von Kyrene erzählt, der Hohepriester Jason habe im Vertrauen auf die Verwandtschaft zwischen Juden und Lakedaimoniern bei diesen Schutz gesucht. Da nun in der jüdischen Literatur vor Jonathans Zeit nur der im I Makk. 12, 20ff. und bei Josephus (XII, 226) uns erhaltene Brief des Königs Areus an Onias von dieser Verwandtschaft zeugt, und da aus dem im I Makk. jenem Schreiben vorausgehenden Briefe Jonathans klar hervorgeht, daß in der Zwischenzeit keinerlei Berührungen zwischen den Verwandten stattgefunden haben, so ergibt sich, daß der Hohepriester Jason seine Hoffnung eben auf die Kenntnis jenes Briefes gegründet haben muß, und daß auch Jason von Kyrene das Schreiben des Areus gekannt hat. Nun findet sich in diesem im reinsten alttestamentlichen Stil gehaltenen Briefe in V. 22 die merkwürdige Aufforderung „καλῶς ποιήσετε γράφοντες ἡμῖν περὶ τῆς εἰρήνης ὑμῶν". Die Juden sollen den Spartiaten also über die bei ihnen herrschenden friedlichen Zustände berichten! Was könnte wohl weniger in einem echten Königsbrief stehen? Diese Stelle, die Josephus wohlweislich in seinen Text nicht mit aufgenommen hat, wird uns überhaupt nur verständlich, wenn wir II Makk. 3, 1 betrachten. Da heißt es: „Τῆς ἁγίας πόλεως κατοι-

κουμένης μετὰ πάσης εἰρήνης;". Die hier nur kurz berührten friedlichen Zustände unter der altjüdischen Theokratie sind eben die εἰρήνη, von der Areus hören möchte. So ergibt sich, daß Jason von Kyrene das Schreiben des Areus ebenso wie die angeblich von dessen Zeitgenossen, Seleukos I., verliehenen Auszeichnungen ad majorem gloriam Judaeorum verwertet hat, und weiter erklärt sich, wie Josephus XIV, 186 dazu gekommen ist, nicht bloß die Könige Asiens, sondern auch die Europas als Verehrer der Juden neben die römischen Imperatoren zu stellen; dabei hat er schwerlich an Alexander d. Gr. gedacht, den er wohl kaum als König Europas bezeichnet hätte, sondern gewiß an Areus, den einzigen, der überhaupt in Frage kommen kann. Nun traut auch Meyer dem Brief des Areus nicht recht, sondern sagt (30f.): „So wie das Schreiben lautet, ist es unmöglich echt." Aber er denkt nicht daran, nun deswegen auch Jonathans ganz auf dem Areus-Brief beruhendes Schreiben an die Spartiaten für mitgefangen mitgehangen anzusehen, sondern er tastet nach einem historischen Kern und schreibt: „Doch ist zu beachten, daß die spartanische Politik unter Areus die Verbindung mit dem Lagidenreich und den Schutz durch eine ägyptische Armee, zu der ja auch jüdische Truppen gehörten, erstrebte" usw. Ich fürchte, diese weitblickende politisch-militärische Kombination hält nicht Stich, wenn wir uns einmal das merkwürdige Verhältnis ansehen, in dem die Korrespondenz zwischen Sparta und Jerusalem zu dem Einleitungsschreiben des II Makk. steht. Da wird von den Juden Palästinas schon in der Adresse ihren Brüdern in Ägypten nicht das sonst übliche χαίρειν oder dergleichen gewünscht, sondern wieder die vorhin erwähnte εἰρήνη, und in V. 4 kommt sie noch einmal vor. Genau so, wie hier die Juden für das Wohl der zum Tempelweihfest eingeladenen Brüder in Ägypten beten, haben sie nach Jonathans Brief unablässig bei allen Festen für das Heil der Brüder in Sparta gebetet. Nach II Makk. 1, 7 haben die Juden Palästinas im Jahre 169 Sel. an die Brüder in Ägypten geschrieben und ihnen die Zeiten der Drangsal (θλῖψις) und des darauf folgenden Glanzes geschildert. Der Brief des Jonathan gehört nach seiner Stellung in I Makk. ebenfalls ins Jahr 169 Sel., er erwähnt ebenfalls die Drangsale (θλίψεις), dann die Rettung aus ihnen und die Demütigung der Feinde, was der „ἀκμῇ τῇ ἐπελθούσῃ ἡμῖν" in II Makk. 1, 7 entspricht. Aber sprechen diese merkwürdigen und keinesfalls zufälligen Berührungen zwischen den beiden ganz aus demselben Geiste geborenen Schreiben denn wirklich gegen die Echtheit des Briefes des Jonathan? Kann nicht vielmehr ein Forscher, der diesen und auch das Einleitungsschreiben zu II Makk. ernst nimmt, wie Meyer (455) es tut, die unverkennbaren, auf gleiche Herkunft hindeutenden Ähnlichkeiten dazu benutzen, darzutun, daß in dem Einleitungsbrief gleichfalls geistiges Gut des Jonathan uns erhalten ist? Das scheitert leider an einer weiteren merkwürdigen Berührung zwischen dem Briefe Jonathans und dem auch von Meyer als „fiktiv" bezeichneten Schreiben des Judas Makkabäus und der Juden Palästinas an Aristobulos und die Juden Ägyptens. Jonathan schreibt nämlich den Brüdern in Sparta, die Juden hätten in den Tagen der Trübsal Trost in ihren heiligen Büchern gefunden. II Makk. 2, 13 erklärt, wie schon bemerkt, Judas habe die durch die Verfolgung unter Epiphanes verloren gegangenen heiligen Bücher und die Briefe der Könige über Weihgeschenke wieder gesammelt, und sie könnten auf Wunsch den Brüdern in Ägypten zugestellt

werden. Den Brüdern in Sparta konnte Jonathan die heiligen Bücher allerdings nicht übersenden, sintemal sie kein Hebräisch verstanden, aber dafür schickt er ihnen wenigstens in der Anlage den sie in erster Linie interessierenden Königsbrief mit, eben den des Areus, der zwar keine Weihgeschenke für den Tempel erwähnt, aber doch Gütergemeinschaft vorschlägt und jedenfalls Zeugnis davon ablegt, wie hoch die Juden schon in so alter Zeit von den tapfersten der Hellenen geschätzt worden sind. Und wenn Jonathan die Brüder in Sparta nicht so wie die in Ägypten zum Tempelweihfest einladen kann, so gibt er ihnen doch wenigstens die tröstliche Versicherung, daß man dabei wie bei allen Festen ihrer regelmäßig im Gebet gedenke. Von diesen durch den Religionsunterschied bedingten kleinen Abweichungen abgesehen, ist der Parallelismus in den beiden Korrespondenzen ein vollkommener. Sie stammen aus derselben Fabrik, und zwar sind die Briefe an die Juden Ägyptens das Vorbild gewesen, die anderen sind eine freie Wiederholung, bei der die salbungsvollen, im Verkehr zwischen jüdischen Gemeinden allenfalls noch denkbaren Wendungen des Areus und Jonathan geradezu grotesk wirken, am groteskesten, wenn wir sie neben I Makk. 14, 20ff. halten. Auch dieses Schreiben trägt noch Spuren der Finger jüdischer Literaten an sich, der in der Adresse angeflickte Hinweis auf die Brüderschaft, sowie die Versicherung der Freude der Spartiaten über die Ehre und den Ruhm der Juden sehen nicht vertrauenerweckend aus, im übrigen aber werden die Formen des Aktenstils leidlich gewahrt, es wird nur die schon bestehende Freundschaft erneuert, und den Gesandten eine entsprechende Aufnahme gewährt. Dies Schreiben erinnert sehr an Teile aus dem bei Josephus (XIV, 252ff.) erhaltenen Volksbeschluß der Pergamener aus der Zeit des Hyrkanos I., und es ist sehr wohl möglich, daß ihm eine echte Urkunde zu Grunde gelegen hat, wenn sie auch nicht gerade aus der Zeit Simons stammte.

Nun kommt aber wieder etwas sehr Merkwürdiges. Erst nach der Rückkehr von Sparta soll Numenios von Simon nach Rom geschickt sein (14, 24) und als er dort den gewünschten Senatsbeschluß erwirkt hatte, soll man ihm (nach Kap. 15, 22ff.) für die Juden in Judäa, nicht etwa für die Gesandten, Schutzbriefe an allerlei Könige und selbständige Staaten, darunter auch Sparta, mitgegeben haben. Was sollte ein solcher Brief an die Spartaner für einen Zweck haben, da sie doch erstens ganz außer Stande waren, den Juden in Judäa zu schaden, und da sie zweitens soeben erst die alte, von Areus entdeckte, von Jonathan wieder aus der Vergessenheit hervorgezogene Freundschaft und Brüderschaft erneuert hatten? Hier liegt ein unlösbarer Widerspruch vor, den die Verteidiger der Echtheit, wie Meyer, allerdings ebensowenig bemerkt haben, wie der Interpolator des I Makk. Die Erfindung solcher Beziehungen hat in hellenistischer Zeit an sich durchaus nichts Überraschendes für uns, wie längst bemerkt ist, und auch von Meyer (31) hervorgehoben wird. Das köstlichste Beispiel dafür finden wir vielleicht bei Justin 42, 3, 4. Die am Kaukasus wohnenden Albaner begrüßten die auf der Verfolgung des Mithridates in ihre Nähe kommenden Soldaten des Pompejus als Brüder und behaupteten, sie selber stammten aus Alba Longa, und ihre Vorfahren hätten sich dem Herakles angeschlossen, als er auf der Rückkehr aus Spanien mit den Rindern des Geryones ihre Heimat berührt habe. Genau so gut, wie diese Albaner damit ein Bündnis von Pompejus

erlangten, könnten auch jüdische Gesandte, zumal wenn sie mit römischen Empfehlungsbriefen ausgerüstet waren, auf Grund ähnlicher Erfindungen dieselbe Anerkennung bei den Spartanern gefunden haben. Das Verdächtige in unserm Falle liegt nur darin, daß nicht die Aufnahme und Schutz begehrenden Juden jene Verwandtschaft ergründet haben sollen, sondern eben die Spartaner, die doch in Wirklichkeit sehr gut ohne die Gunst der Juden auskommen konnten und denen Gedanken an Abraham doch wohl recht fern lagen. Was die Handhabe für die Erfindung jener Verwandtschaft zwischen Juden und Spartanern geboten hat, ist oft erörtert worden, nur die am ersten in Frage kommende Stelle, Josephus ant. I, 240, ist, soviel ich sehe, dafür nicht herangezogen. Dort heißt es nämlich, Alexander Polyhistor erzähle nach der Schrift des Propheten Kleodemos, der auch Malchos hieß, Abrahams Söhne Apheran und Japhran seien mit Herakles nach Libyen gezogen. Herakles habe Apherans Tochter geheiratet und von ihr einen Sohn Didoros gehabt. Hier finden wir also die Konstruktion einer Verwandtschaft zwischen Abraham und dem Ahnherrn des Areus. Daß die alexandrinischen Fälscher durch die Lektüre der Schrift des Polyhistor zu einer Ausspinnung derselben angereizt worden sind, ist sehr wahrscheinlich. Bemerkenswert ist es aber jedenfalls, daß Nikolaos von Damaskos offenbar von jener Verwandtschaft noch nichts gewußt hat. Josephus (bell. I, 515) erzählt nach Nikolaos von der Aufnahme des berüchtigten Spartanerfürsten Eurykles am Hofe des Herodes und sagt zwar, sie sei mit Rücksicht auf seine Vaterstadt so ehrenvoll gewesen, aber soviel er von Eurykles hier und anderswo berichtet, der Verwandtschaft wird nie gedacht, der Empfang galt eben nur dem Fürsten der berühmten Stadt.

Wenn nun Jason von Kyrene den Areus-Brief, der doch nur eine Anlage zum Schreiben des Jonathan bedeutet, gekannt und wiedergegeben hat, so muß er natürlich auch den Brief des Jonathan gebracht haben, und da die beiden Schreiben mit den Einleitungsbriefen zum II Makk zusammenhängen, so müssen auch diese, mag man nun zwei oder drei solche Briefe annehmen, im wesentlichen aus Jason stammen, dem nur die Erzählung über das Ende des Epiphanes in II Makk. 1, 12ff. mit Sicherheit abzusprechen ist. Sie bedeutet einen so unsäglich plumpen Widerspruch gegenüber II Makk. 9, daß sie nur auf Rechnung des Epitomators selber gesetzt werden kann, bei dem sich bekanntlich noch andere so unsinnige Dinge vorfinden.

Wir sehen daraus, daß die von mehreren Gelehrten, auch von Meyer (457) ausgesprochene Ansicht, das 5 Bücher umfassende Geschichtswerk des Jason müsse einen weiteren Zeitraum behandelt haben als der Epitomator, richtig ist, und daß Jason auch mindestens noch die Zeit des Hyrkanos I. geschildert hat, der das jüngste Einleitungsschreiben angehören will. Da dem Epitomator, wie schon Ewald erkannt hat, daran lag, die ägyptischen Juden von dem Tempel zu Leontopolis zu dem von Jerusalem hinüberzuziehen, so hat er es sich nicht versagen können, das (oder die beiden) dazu dienlichen Schreiben in V. 1—9 aus Teilen des Jasonschen Werkes, die er sonst nicht mehr berücksichtigte, zu übernehmen, und er hat sie genau so ungeschickt und rahmenlos mit dem ersten und hauptsächlichsten Einladungsbrief an die Brüder in Ägypten, dem des Judas an Aristobulos, zusammengepackt, wie er das mit den 4 Aktenstücken in Kap. 11 getan hat.

Ganz eigentümlich ist nun der Unterschied zwischen dem Text der Spartaner-

Briefe bei Josephus und im I Makk. Meyer (30f.) nimmt mit den meisten Gelehrten an, daß er nur auf einer Umarbeitung durch Josephus beruhe, der den Versuch gemacht habe, das „stammelnde Griechisch" des Makkabäerbuchs in eine dem Aktenstil entsprechende Verfassung zu bringen. Demgegenüber habe ich schon früher (Judaica 81f.) betont, daß man mit dieser Erklärung nicht immer auskommt. Solche Dinge wie die bei Josephus (XII, 227 u. XIII, 167) vorliegende, in I Makk. fortgelassene Erwähnung des Demoteles, der das mit einem Adler und einer Schlange geschmückte, viereckige Schreiben des Areus überbracht und in Jerusalem freundliche Aufnahme gefunden haben soll, würde Josephus niemals aus sich heraus vorgebracht haben, sondern er dankt sie dem Jason. Dieser hat nach II Makk. 5, 9 statt der in I Makk. regelmäßig gebrauchten Form „Spartiaten" die üblichere „Lakedaimonier" angewendet, und wo Josephus von Jason oder sonst von einer griechischen Quelle abhängt, schreibt er gleichfalls „Lakedaimonier", aber XIII, 164, wo er von I Makk. 12, 2 abhängt, schreibt er statt dessen „Spartiaten".

e. Der Briefwechsel zwischen Onias und Philometor.

In seine Paraphrase des Kap. 10 des I Makk. schiebt Josephus (XIII, 62—79) einen Bericht über die Schicksale der Juden und Samariter unter Ptolemaios Philometor ein, dessen Kernstück die Briefe über die Gründung des Onias-Tempels bilden. Selbst der heidnische König hält es danach für unmöglich, daß Gott an einem Tempel Freude haben könne, der an einem so unheiligen Orte gebaut werden soll. Seine Gewissensbedenken können nur durch die Berufung des Onias auf Jesaias Weissagung von einem Tempel Jahves in Ägypten beruhigt werden. Die handgreifliche Tendenz dieser Briefe entspricht der Feindseligkeit des Jason gegen den Onias-Tempel. Auch der Umstand, daß als dessen Gründer nicht wie bei Josephus im bellum I, 31ff. u. VII, 423 der von Antiochos Epiphanes abgesetzte Hohepriester Onias, Simons Sohn, genannt wird, sondern dessen angeblich gleichnamiger Sohn, deutet auf eine Verbindung mit Jason hin. Denn dieser hat im Widerspruch mit der älteren Überlieferung den Hohenpriester durch Mord enden lassen, um dem schismatischen Tempel den Schimmer der Legitimität zu nehmen. Das habe ich, von Wellhausen unterstützt, früher (zuletzt Hermes 39, 251f.) ausgeführt. Wellhausen (Nachr. d. Ges. der Wiss. zu Gött. 1905, 125ff. und Gesch. 6. Aufl. 246) hat gezeigt, daß die Stelle Daniel 9, 26 nach dem üblichen hebräischen Sprachgebrauch bedeutet „das Hohepriestertum hört auf", und nicht etwa: „ein Hoherpriester wird ausgerottet". Sie darf also nicht, wie Meyer (149f.) behauptet, zur Bestätigung der in II Makk. 4, 31—38 erzählten Geschichte von der Ermordung des Onias durch den Reichsverweser Andronikos benutzt werden. Noch verfehlter ist Meyers Versuch, die auf das Ende des Andronikos bezüglichen Reste der Polybianischen Überlieferung bei Diodor XXX, 7, 2 und Johannes Antiochenus (F. H. Gr. IV, 558, frgt. 58) als eine Ergänzung des Berichts des II Makk. hinzustellen. Wenn bei jenen erzählt wird, Antiochos Epiphanes habe den Andronikos zuerst benutzt, um seinen zur Thronfolge besser berechtigten Neffen hinterlistig umzubringen, und habe dann den Mörder ebenfalls töten lassen, um seine eigene Unschuld darzutun, so ist es doch klar, daß der ungeschickte jüdische Fälscher diese Dinge einfach auf Onias übertragen hat. Für den frommen Onias ist es durchaus unpassend, daß er im Asyl des Apollo-

Tempels in Daphne Zuflucht gesucht haben soll, und ebensowenig ist es glaublich, daß der König über die Ermordung des von ihm selber abgesetzten Hohenpriesters bitterlich geweint und ihretwegen den Andronikos schimpflich getötet haben soll. Für den Neffen aber paßt es, daß er aus dem Asyl herausgelockt wird, und ebenso ist es sehr begreiflich, daß nach dessen Ermordung der König Krokodilstränen weinte und den Mörder hinrichten ließ. Das mußte aber sofort geschehen, wenn es den König vor dem Verdacht der Mitschuld schützen sollte. Meyers Behauptung, dem Andronikos sei die Ermordung des Prinzen nur nachträglich vorgeworfen worden, als man ihn wegen der Ermordung des Onias zur Verantwortung zog, bedeutet eine Verkennung der „historischen Situation". Wenn auch die Talmudstellen, die den Onias-Tempel von dem Sohne Simons errichtet werden lassen, und wenn auch die von Josephus (XII, 237) gegebene Darstellung, Onias, Simons Sohn, sei friedlich gestorben, und der König habe, da dessen Sohn Onias noch zu jung gewesen sei, das Hohepriestertum dem Jason übertragen, nichts besagen, so ist es doch sehr beachtenswert, daß, wie Baethgen (Zeitschr. f. altt. Wiss. VI, 276 – 288) gezeigt hat, Theodoros von Mopsuhestia bei seiner Erklärung des 54. Psalms zunächst im engsten Anschluß an die auch in II Makk. vorliegende Überlieferung die Vorgeschichte der makkabäischen Erhebung erzählt, dann aber erklärt, als Onias sah, wie die Hellenisierung unter Jasons Herrschaft in Jerusalem überhand nahm, sei er nach Ägypten gegangen, um den Tempel dort zu gründen und den ägyptischen Juden die richtige Gottesverehrung zu schaffen (Migne, patr. Graec. t. 66, 676). Wenn wir doch wüßten, auf Grund welcher Überlieferung der wohlunterrichtete Theodoros so plötzlich sich von II Makk. entfernt hat! Bei Josephus scheint in den ant. eine von ihm selbst verschuldete Konfusion vorzuliegen, denn daß Simon zwei Söhne Namens Onias gehabt haben soll, ist trotz Josephus allgemein für unglaubwürdig erklärt worden, auch daß der Hohepriester Onias seinen Sohn ebenfalls Onias genannt haben soll, widerspricht dem altjüdischen Brauch; Wellhausen (Gött. gel. Anz. 1895, 956) sagt: „Ich kenne kein Beispiel der Gleichnamigkeit von Vater und Sohn bei den alten Juden." Schürer (III, 145) hat dagegen nur auf zwei Beispiele dieser Art hinweisen können, aber die kommen hier nicht in Frage, denn bei ihnen handelt es sich um Juden der Diaspora mit griechischen Namen aus späterer Zeit. Allgemein zugestanden ist es, daß Josephus den Menelaos fälschlich zum Aaroniden gemacht hat, und damit sollte es auch von vornherein für unglaublich angesehen werden, daß erst nach dem Tode des Menelaos der jüngere Onias, ungehalten über die Ernennung des aus einer Seitenlinie der Familie stammenden Alkimos, zu Philometor geflohen sein soll, um in Ägypten den Konkurrenztempel zu gründen (XII, 385 ff.). Es liegt erstens doch auf der Hand, daß die Gründung eines solchen Tempels nur Aussicht auf Erfolg hatte, solange das Heiligtum in Jerusalem entweiht war, und zweitens ist ja gerade Alkimos zunächst selbst von den frommsten Juden mit Vertrauen begrüßt worden (I Makk. 7, 12 ff.), wie hätte also seine Ernennung dem Onias die Veranlassung zur Flucht aus Jerusalem geben können, wenn dieser bisher die Herrschaft des gar nicht mit dem Hause der Hohenpriester verwandten Menelaos ruhig ertragen hätte? Für die Frage, ob der alte oder der junge Onias den Tempel in Leontopolis gegründet haben soll, kommt noch ein weiterer Zeuge in Betracht, nämlich Pseudo-Hekataios bei Josephus (c. Ap. I, 187 ff.). Dieser Fälscher

verlegt, seiner Rolle als Zeitgenosse des Ptolemaios I. entsprechend, Dinge, die später geschehen sind, in die Zeit jenes Königs. Sein Zeugnis ist also ähnlich zu behandeln wie das des Daniel. Nun erzählt er, daß der Hohepriester Ezekias, ein 66jähriger Mann, sehr angesehen bei den Seinen, weise, redegewandt und in politischen Sachen hocherfahren, im Vertrauen auf die Güte und Menschenfreundlichkeit des Ptolemaios nach Ägypten ausgewandert sei, wo er seinen Glaubensgenossen allen Streit schlichtete, da er vom Könige Urkunden über die Niederlassung und rechtliche Stellung der Juden empfangen hatte. Sonst wird dieser angeblich so bedeutende Mann nirgends erwähnt (vgl. Schürer I, 182), und daß tatsächlich ein Hoherpriester von Jerusalem dem Ptolemaios zu Liebe seine Stellung aufgegeben hätte, ist doch an sich schon kaum glaublich. Die Schilderung des Wesens des Ezekias entspricht aber völlig der von Onias in II Makk. 3 und besonders 15, 12, wo die Beredsamkeit des würdigen Mannes betont wird. Man wird nicht leicht umhin können, zuzugestehen, daß, wie bereits oben bemerkt wurde, Pseudo-Hekataios seinen Ezekias und Ptolemaios I. für Onias und Philometor eingesetzt hat, von deren Liebe zu einander die ägyptischen Juden so gern erzählten. Auch in dem Brief des Onias schimmert dasselbe Bild noch durch; er erscheint dort auch als ein vielbewährter Mann, nicht als ein junger Prätendent, denn er beruft sich auf seine vielen Dienstleistungen für den König. Er erwähnt die Uneinigkeit der Juden in Ägypten, der er durch die Gründung des Tempels ein Ende machen will. Er beruft sich auf den Propheten Jesaias, der die Erbauung eines Jahvetempels in Ägypten geweissagt habe. Auch das weist auf die alexandrinische Fälscherwerkstatt hin, die mit den Propheten zu arbeiten pflegte. In der Alexander-Legende hat Daniel das Aufkommen des Königs prophezeit (XI, 337), in II Makk. 2, 1 ff. wird auf Jeremias Bezug genommen; derselbe Prophet erscheint in Kap. 15, 14 neben Onias dem Judas im Traume und reicht ihm ein goldenes Schwert. In der arabischen Makkabäergeschichte wird in Kap. 12 dem Daniel die Prophezeiung über die Größe Roms zugeschrieben. Von diesen ganzen Schwindeleien sticht der nüchterne und in erster Linie den politischen Gegensatz zwischen Onias und Philometor einerseits, den Tobiaden und Antiochos Epiphanes andererseits hervorhebende Bericht des Josephus im bellum stark ab. Man pflegt diesen Bericht als aus heidnischer Quelle geflossen zu betrachten, auch Meyer (164) führt ihn in letzter Linie auf Polybios zurück. Es ist aber doch zu bedenken, daß Josephus ja als Zeitgenosse über die Schließung des Onias-Tempels durch Vespasian berichtet hat. Damals war nach der Zerstörung des Tempels von Jerusalem die allgemeine Aufmerksamkeit plötzlich auf jenen bisher ziemlich im Verborgenen blühenden Tempel gelenkt worden, und es konnte nicht fehlen, daß viel von ihm geredet und geschrieben wurde. Ein Teil der Juden fiel ihm zu; andre, wie der Verfasser von II Makk., suchten darzutun, daß der Tempel von Jerusalem nun doch einmal die einzige Gott wohlgefällige Stelle sei, und daß Gott diesen Tempel wieder zu Ehren bringen werde, wie er es einst durch Judas getan hatte. Auch im bellum (VII, 426 ff.) liegt schon eine jüdische Quelle vor; die Beschreibung des Onias-Tempels dort kann nur aus einer solchen stammen, und in § 432 weist die Erwähnung des Jesaias deutlich auf die gefälschten Briefe hin. Daß jene auf Jason zurückgehen, ist sehr wahrscheinlich, aber im übrigen läßt es sich nicht erkennen, wie hinsichtlich der An-

gaben über die Genealogie der Hohenpriesterfamilie das Verhältnis zwischen Josephus und Jason gewesen ist, da neben den Berührungen schroffe Gegensätze stehen.

Auch von dem Bericht des Josephus über den Streit zwischen Juden und Samaritern vor Philometor läßt sich nichts weiter sagen, als daß er in Verbindung steht mit der Schilderung der Nebenbuhlerschaft zwischen beiden Völkern in der Alexander-Legende, und mit dem besprochenen Briefwechsel zwischen dem Epiphanes und den Sichemiten.

Kap. 4. Die im II Makk. erhaltenen hellenistischen Urkunden.

Als erstes Stück kommt in Frage der Brief des Epiphanes (9, 19ff.). Schubart (a. a. O.) nennt ihn „ganz abgesehen vom Inhalte vollkommen stilwidrig", Laqueur (a. a. O. 50) schreibt: „Wer lernen will, wie ein von einem Juden gefälschter Königsbrief aussieht, der lese II Makk. IX, 19—27." Selbst Niese (29) findet, daß dieses Kapitel des von ihm sonst durch dick und dünn verteidigten Buches „schweren kritischen Bedenken unterliegt". Meyer beachtet das und was sonst noch über dies Schreiben gesagt ist nicht. Aber er, der sich sonst eigentlich nur auf Machtsprüche beschränkt hat, widmet der Verteidigung der Aktenstücke in II Makk. eine längere Ausführung (458ff.), als wollte er den unfähigen modernen Kritikern wenigstens an einem Musterbeispiel zeigen, wie man dergleichen Dinge zu behandeln hat. Aber ehe wir davon zu lernen suchen, wollen wir den Brief selber ansehen. Er wird uns vorgeführt als Ausfluß der Verzweiflung des mitten in seinen verruchten Plänen von Jahve mit schrecklicher Krankheit geschlagenen Gotteslästerers und Judenfeindes. In seiner Todesangst betet der König und verspricht dabei, die heilige Stadt für frei zu erklären, die Juden den Athenern gleichzustellen, den geplünderten Tempel mit Weihgeschenken zu schmücken, die geraubten heiligen Geräte vielfältig zu ersetzen, die Beträge für die Opfer aus eigenen Mitteln zu zahlen und schließlich selber Jude zu werden, um in der ganzen Welt die Macht Gottes zu verkünden. Diesen Vorsätzen entspricht denn auch der ausdrücklich als besonders demütig bezeichnete Ton des Briefes. Antiochos grüßt die „wackeren" Juden, seine Mitbürger, und dankt Gott, wenn es ihnen gut geht; er selber setzt seine Hoffnung auf den Himmel. Von seiner Feindschaft gegen die Juden weiß er gar nichts mehr, sondern er gedenkt in Liebe ihres bisher ihm bewiesenen Wohlwollens und bittet, sie möchten, der von ihm empfangenen Wohltaten eingedenk, diese Gesinnung auch ferner ihm und seinem Sohn bewahren. Diesen Sohn hat er angeblich schon vor seinem Aufbruch nach dem Osten oft den „meisten" von ihnen empfohlen, und jetzt ernennt er ihn für alle Fälle zum Nachfolger. Ein an jenen gerichtetes Schreiben hat der König dem Briefe an die Juden in Abschrift beigefügt, es ist aber, wie schon erwähnt, vom Epitomator nicht in seinen Text aufgenommen worden. Meyer meint, es habe sich dabei um die Bestallungsurkunde gehandelt, aber das wird durch V. 27 ausgeschlossen, denn dort sagt der König, er sei überzeugt, der Sohn werde die Juden nach den Intentionen des Vaters angemessen und wohlwollend behandeln. Diese Intentionen lernen wir nun zwar aus dem erwähnten Gebet kennen, aber der Sohn und die Juden mußten doch auf andere Weise über sie unterrichtet werden, und darum hat Jason offenbar

den König seinen Brief an den Sohn schreiben lassen. Es sieht fast so aus, als hätte der Epitomator den Inhalt des von ihm fortgelassenen Briefes in das schon erwähnte Gebet umstilisiert und dabei seine einzelnen Bestimmungen dadurch, daß er sie jedesmal wirkungsvoll den früheren bösen Absichten des Königs gegenüberstellte, zu einer noch erbaulicheren Lektüre gestalten wollen. Wenn der König die Juden in seinem Briefe als seine Mitbürger anredet, so weist das eben auf ihre Gleichstellung mit den Athenern hin, die natürlich ebenso gut in der Anweisung für den Sohn erwähnt gewesen sein muß wie die Stiftungen für den Tempel und die Absicht, Jerusalem für frei zu erklären. Was mit der letzteren eigentlich gemeint ist, läßt sich hier kaum erkennen, es wird uns erst klar, wenn wir den von ähnlichen Bestimmungen wimmelnden Brief des Demetrios I. an die Juden heranziehen. In ihm heißt es in der bei Josephus erhaltenen Fassung (XIII, 51), Jerusalem solle heilig und unverletzlich (ἱερὰ καὶ ἄσυλος) sein und samt seinem Gebiet befreit sein von Zehnten und Zöllen. Josephus braucht ebenso wie II Makk. das Wort ἐλεύθερος, während in I Makk. 10, 31 dafür ἀφειμένη, der technische Ausdruck, steht. Wir haben auch hier einen der nicht seltenen Fälle, daß eine unklare Stelle des einen jüdischen Schriftstellers erst durch die anderswo erhaltenen Reste der ursprünglichen Quelle verständlich wird. Daß gerade in Bezug auf die Geschichte des Demetrios I. noch andere Berührungen zwischen Josephus und Jason vorliegen, ist zum Teil schon von Niese (105ff.) erkannt worden und wird unten noch des weiteren gezeigt werden.

Das ganze neunte Kapitel des II Makk. ist ein in sich fest zusammenhängendes Stück, eine der in der jüdischen Literatur so häufig wiederkehrenden erbaulichen Ausmalungen der vergeblichen Reue und des schrecklichen Endes der Frevler gegen die Juden. Wilcken hat schon als Student in Mommsens Seminar gezeigt, daß uns in solchen Schilderungen ein rhetorischer τόπος vorliegt, und was er über die Ähnlichkeit der Schilderung des Endes des Flaccus bei Philo mit den Erzählungen Daniels von Nebukadnezar und Belsazar sagt (Zum alex. Antisemitismus. Abhd. der sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Bd. XXVII, 783), trifft durchaus zu. Es gibt noch mehr Beispiele davon. Dieselben Würmer, die den Antiochos Epiphanes bei lebendigem Leibe gefressen haben, tobten auch im Leibe des arg verketzerten Herodes (Jos. XVII, 169. bell. I, 656), und ebenso verfaulte nach Josephus (bell. VII, 452f.) der Statthalter von Kyrene, Catullus, der nach dem Judenkriege unter Vespasian hart gegen die verdächtigen Juden vorgegangen war und auch den Josephus selber in Gefahr gebracht hatte. Josephus kann es sich ebensowenig wie Philo versagen, die Gewissensbisse und Qualen des von Jahve geschlagenen Gegners zum abschreckenden Exempel in den grellsten Farben zu schildern, und glaubte, damit seinem Werke einen wirkungsvollen Abschluß zu geben. In diesen literarischen Zusammenhang gehört der Brief des reuigen Epiphanes. Und was hat Meyer aus ihm gemacht? Er sagt: „Es ist klar, daß dies Schreiben nicht an die Juden gerichtet gewesen sein kann. Vielmehr ist ganz deutlich, daß die Adressaten die Antiochener sind. Ihr πολίτης ist der König in der Tat; und wie er sich bei ihnen nach römischem Muster um Agoranomie (Ädilität) und Demarchie (Tribunat) beworben hat, kann er sehr wohl im Jahre 164/3 ihr Strateg gewesen sein. Unter ihnen hat er gelebt, sie mit Wohltaten überhäuft, und ihnen kann er seinen Sohn bei seinem Fortgang vorgestellt und empfohlen

haben. Auch daß er sich ihnen gegenüber einfach βασιλεὺς Ἀντίοχος nennt, ohne ϑεὸς Ἐπιφανής, paßt dazu ganz gut. Deutlich zeigt sich, daß Ἰουδαίοις eine absurde Interpolation ist. Streichen wir dies eine Wort, so wird das ganze Schreiben völlig vernünftig, wir brauchen nicht einmal Ἀντιοχεῦσι dafür einzusetzen, τοῖς χρηστοῖς πολίταις genügt. Nur die Wendung εἰς οὐρανὸν τὴν ἐλπίδα ἔχων im Eingang ist gleichfalls eine handgreifliche jüdische Interpolation." Wozu hätte ein Jude solche Interpolation machen sollen? Genügte für seine Ansprüche das vorhergehende „εὔχομαι μὲν τῷ ϑεῷ τὴν μεγίστην χάριν" so wenig, daß er noch einer besonderen Fälschung zu bedürfen glaubte? Wir haben ja noch genug Seleukiden-Briefe im Original und in Dittenbergers Inscriptiones Graecae Orientis sind sie bequem zugänglich. Man halte sie neben diesen Brief, und man wird sich über ihn ohne weiteres klar werden. Man wird auch sehen, daß die von Meyer offenbar als eine den lieben Antiochenern gegenüber gezeigte Herablassung betrachtete Fortlassung des „ϑεὸς Ἐπιφανής", selbst wenn man die Echtheit der Urkunde anzunehmen hätte, durchaus nicht einer besonderen Liebenswürdigkeit des Königs entsprungen wäre, sondern vielmehr der stehenden Regel entspricht, daß die Seleukiden in ihren Briefen auf die Hinzufügung ihrer Kultbeinamen verzichten. Meyer will „zwingend" erwiesen haben, „daß diese Urkunde in ihrer verfälschten Gestalt von Jason eingesetzt und gefälscht ist, um auf sie die Ausmalung der Bekehrung des Antiochos aufzubauen". Wo Jason eine solche doch nur aus dem Archiv von Antiochia erhältliche Urkunde aufgetrieben haben soll, sagt uns Meyer leider nicht. Überhaupt ist das von ihm gezeichnete Bild Jasons nicht überzeugend. Während er ihn auf der einen Seite für einen üblen Fälscher erklärt und sehr richtig bemerkt, daß sein Werk den Erzeugnissen der innerlich entarteten, nach Effekten haschenden Geschichtsliteratur des Hellenismus und der Römer verwandt sei, traut er ihm andrerseits eine vorzügliche Kenntnis der Geschichte des Seleukiden-Reiches zu und stempelt ihn zu einem wirklichen Historiker und einem Forscher, der nach urkundlichem Material Umschau hielt (460f.). Daß Jason solche Gegensätze in seiner Brust vereinigt haben sollte, ist ausgeschlossen. Er hat sich mit mühsamem Durchstöbern verschiedener Archive genau so wenig aufgehalten, wie Josephus. Allerdings hat auch er, wie wir noch sehen werden, römische Aktenstücke gekannt und nach seiner Art verwertet, aber zu denen ist er auf eine ähnlich bequeme Art gekommen, wie Philo und Josephus. Was er über die hellenistische Zeit an brauchbaren Angaben bringt, ist aus der älteren sehr eingehenden Überlieferung entlehnt, die auch im I Makk. verarbeitet ist. Aber während dessen verständiger Verfasser noch ganz in alttestamentlichen Anschauungen lebte und aus ihnen heraus schrieb, hat Jason seine Quelle mit allem Flitterwerk moderner Rhetorik aufgeputzt und sie durch eigene oder von andern entlehnte Fälschungen und durch tendenziöse Entstellungen bereichern zu müssen geglaubt. So ungefähr die plumpste davon ist der Brief des Epiphanes, und dieser reißt auch die andern uns in II Makk. aus Jason erhaltenen Urkunden mit ins Verderben hinein, denn es besteht eine merkwürdige Gedankenverbindung zwischen ihm und jenen. Gerade so, wie Epiphanes die Juden ermuntert, der von ihm empfangenen Wohltaten eingedenk, ihm und seinem Sohne das bisher bewiesene Wohlwollen weiter zu bewahren, und wie er annimmt, daß jener der väterlichen Intention (προαίρεσις) entsprechend sich freundlich gegen die Juden verhalten wird, so setzt

auch Lysias voraus, daß sie der Regierung wohlwollen, und verspricht ihnen, falls sie die Treue weiter bewahren, fernere Gunstbeweise; und so erfüllt denn auch Eupator in V. 25f. die von seinem Vater auf ihn gesetzten Hoffnungen, indem er seine eigene προαίρεσις nach der des reuigen Epiphanes einrichtet. Hier wie dort und wie in den später zu besprechenden Briefen des Demetrios I. und Demetrios II. in I Makk. 10, 26f. und 11, 33 wird die uns schon wohlbekannte Treue der Juden gegen die Könige von letzteren selber gepriesen, während die bisherige Feindschaft völlig ignoriert wird. Sollen wir nun annehmen, daß dies sonderbare Verfahren im Seleukiden-Hause zu den Familieneigentümlichkeiten gehörte, oder kommt das wiederholte Loblied auf die Treue der Juden daher, daß die ganzen Schreiben aus derselben Fabrik stammen, deren Teilhaber auch schon von der Treue der Juden gegen Alexander, die Ptolemäer und die Vorfahren des Antiochos III. zu erzählen wußten? Was die äußere Form anlangt, so sind allerdings die Urkunden des 11. Kapitels wesentlich besser geraten als der Brief des Epiphanes; das Verhältnis zwischen ihnen ist in dieser Hinsicht ein ganz ähnliches, wie es zwischen den beiden Briefen der Demetrii in I Makk. besteht. Auch Schubart sagt: „Wenigstens äußerlich erträglich sehen die Briefe des Antiochos an Lysias und an die Gerusia der Juden aus; hier fehlt der Briefformel nur am Anfange das: εἰ ἔρρωσθε, εἴη ἂν ὡς βουλόμεθα, καὶ αὐτοὶ ὑγιαίνομεν." Hinsichtlich des Inhalts haben Niese (66) und Laqueur (50) gemeint, es sei keine Spur von jüdischem Geist darin zu finden. Das ist nach dem soeben über die jüdische Treue Bemerkten nicht richtig, außerdem werden wir noch sehen, wie schmeichelhaft das mit diesen Briefen untrennbar verbundene, auf den ersten Blick so nüchtern aussehende Schreiben der römischen Gesandten tatsächlich für die Juden ist, wenn es in den ursprünglichen Zusammenhang zurückgebracht wird.

Niese hat die Briefe des Lysias und Eupator vor allem wohl deswegen für echt gehalten, weil er beweisen zu können glaubte, daß die in ihnen gemachte Voraussetzung, Epiphanes sei schon im Jahre 148 der Seleukiden-Ära gestorben, den Tatsachen entspreche. Letzteres ist aber, wie Laqueur (Kap. 1) gezeigt hat, nicht richtig; Epiphanes ist erst 149 Sel. gestorben; die Urkunden können also in der uns vorliegenden Gestalt nicht in dem Jahre 148 Sel., das sie in ihrer Datierung nennen, geschrieben sein.

Laqueur hat (38f.) mit Recht daran Anstoß genommen, daß Eupator den Tod seines Vaters mit den Worten: „τοῦ πατρὸς ἡμῶν εἰς θεοὺς μεταστάντος" erwähnt. Laqueur zeigt, daß dieser Ausdruck nur dann berechtigt ist, wenn der Verstorbene bei Lebzeiten noch nicht Gott gewesen, sondern erst nach seinem Tode konsekriert worden ist. Er führt die inschriftlich erhaltenen Beispiele dafür an, daß der Ausdruck μεθίστασθαι εἰς θεούς wirklich nur in letzterem Falle angewendet wird, und betont, daß derselbe für Antiochos IV., der doch schon zu Lebzeiten θεὸς ἐπιφανής war, nicht paßt. Wir dürfen also nicht erwarten, jenen Ausdruck in einer echten Urkunde des Sohnes zu finden. Anders steht es natürlich bei einem späten jüdischen Schriftsteller. Diese wissen nicht, daß die Beinamen wie Epiphanes, Eupator, Nikator usw. eben Kultbeinamen sind und das Wort θεός als Ergänzung fordern. Auch der Übersetzer von I Makk. 1, 10 spricht von Antiochos Epiphanes, ohne sich dieses Umstandes bewußt zu sein, ebenso steht es in Kap. 6, 17, wo es heißt, Lysias setzte den jungen Antiochos auf den Thron und „ἐκάλεσε τὸ ὄνομα αὐτοῦ

Εὐπάτωρ". IV Makk. spricht von Seleukos Nikanor, und im III Makk. 3, 12 nennt sich der König in seinem Erlaß „βασιλεὺς Πτολεμαῖος Φιλοπάτωρ", ebenso 7, 1. Auch Josephus (XIII, 242ff.) zeigt seine Unkenntnis, indem er sagt, daß der König Antiochos Sidetes wegen seiner in Jerusalem bewiesenen Frömmigkeit den Beinamen Eusebes erhalten habe. Sind die Urkunden also für jüdisches Fabrikat zu halten und erst in der Zeit entstanden, wo die ersten Caesaren nach ihrem Tode offiziell konsekriert wurden, so wird uns die Wahl jenes für Epiphanes unpassenden Ausdrucks durchaus verständlich.

Man sollte nun annehmen, daß Laqueur auf Grund seiner Beobachtungen die ganzen Briefe als unecht betrachtet hätte, aber weit gefehlt, er steht doch noch so stark im Banne der sonst mehrfach mit Erfolg von ihm bekämpften Anschauungen Nieses, daß er sich dazu nicht entschließen kann, sondern, um die Urkunden zu retten, sie einer Operation unterzieht, ähnlich wie Meyer sie an dem Briefe des reuigen Epiphanes vorgenommen hat, nur noch tiefer einschneidend. Laqueur erklärt das Datum der Briefe für verfälscht und behauptet, alles, was in ihnen darauf hindeutet, daß sie von Eupator stammen, sei interpoliert, in Wahrheit gehörten sie dem Epiphanes, dieser habe also selber das Toleranzedikt erlassen und mit seiner früheren Politik gebrochen. Das erscheint als unvereinbar mit den Grundsätzen historischer und philologischer Kritik, obwohl auch Wellhausen (Nachr. S. 142ff. Gesch. 6. Aufl. 256) sich von Laqueurs Beweisführung hat blenden lassen. Der in chronologischen Dingen durchaus zuverlässige Verfasser von I Makk. hat den Religionsfrieden unter Eupator angesetzt, und er schließt jede Möglichkeit aus, ihn dem Epiphanes zuzuweisen. Allerdings legt er diesem auf dem Sterbebette eine Rede (6, 10ff.) in den Mund, in der der König anerkennt, daß der klägliche Mißerfolg seiner Vernichtungspläne gegen die Juden wohl die Strafe für seinen Tempelraub gewesen sei, aber es ist nicht einmal hier die Rede davon, daß er den Juden einen Religionsfrieden gewähren will oder überhaupt eine Versöhnung mit ihnen wünscht, geschweige denn, daß Lysias irgendwie dabei in Frage käme. Vielmehr gewinnt man aus I Makk. den Eindruck, daß der König, gerade weil Lysias den Juden gegenüber völlig versagt hatte, an seiner Stelle den Philippus zum Reichsverweser und Vormund des Sohnes ernannt habe (6, 14f.). Erst die Aussicht, durch Philippus beiseite geschoben zu werden, veranlaßte Lysias dazu, dem Eupator vorzuschlagen, keine Zeit mit der weiteren Belagerung des Tempels zu verlieren, sondern mit den Juden in Verhandlungen zu treten, damit man die Hände gegen Philippos frei bekomme (6, 55—63). Hier paßt alles tadellos zusammen, während in II Makk. eine heillose Verwirrung herrscht, aus der wir auch durch Laqueurs an sich unzulässige, gewaltsame Eingriffe in den Text der Urkunden nicht herauskommen. Gerade der Brief des Eupator an Lysias ist ein so fest in sich zusammenhängendes Ganze, daß wir die Hinweise auf den Tod des Vaters gar nicht aus ihm herausstreichen können, ohne die kunstvoll gebaute Periode, in der die Begründung der Maßregel des Königs gegeben wird, zu zerstören. Laqueurs mit grammatischer Begründung gemachter Vorschlag, außer dem Anfang des Satzes (τοῦ πατρὸς ἡμῶν εἰς θεοὺς μεταστάντος) auch noch aus V. 24 das „τοῦ πατρὸς" zu entfernen, ist nicht überzeugend. Wir müssen den Text also nehmen, wie er ist, und diese Urkunde und damit auch die Andern der Regierungszeit des Eupator belassen, und zwar seiner Alleinherrschaft nach dem Tode des

Vaters, denn Meyers Versuch (212 u. 459), zu zeigen, daß es sich hier um Eupator als Mitregenten seines Vaters handle, ist erst recht verfehlt. Gerade Meyer, der den Brief des sterbenden Epiphanes für echt hält, hätte am wenigsten diesen Einfall vorbringen dürfen, denn jenes Schreiben ernennt ja den Sohn zum ersten Mal zum Könige und zeigt also deutlich genug, daß sein Verfasser von einer längst bestehenden Mitregentschaft des Eupator nicht das mindeste geahnt hat. Und da nun Meyer die von Laqueur dem Epiphanes zugewiesenen Urkunden dem Eupator zurückgegeben hat, so hätte er Anstoß daran nehmen müssen, daß der Königsknabe seinen Vormund mit dem Titel „Bruder" anredet, statt, wie es sich gehört hätte, ihn „Vater" zu nennen. Dieses deutliche und längst bemerkte Anzeichen der Unechtheit haben Meyer und Niese anscheinend nicht beachtet. Einen zweiten Stein des Anstoßes, daß nämlich in V. 25 Eupator den Juden den Tempel wiederzugeben befiehlt, obwohl sie ihn doch längst haben, sucht Meyer (216) dadurch aus dem Wege zu räumen, daß er behauptet, der König sanktioniere damit nur den tatsächlich schon bestehenden Zustand. Auch das wirkt nicht überzeugend. Kurz jeder Versuch, unsere Urkunden von der Voraussetzung der Echtheit aus zu erklären, begegnet unüberwindlichen Schwierigkeiten und führt zu bedenklichen Gewaltmaßregeln gegen die Texte selber, sowie gegen die klare Darstellung des zuverlässigen I Makkabäer-Buches, das sich gerade in diesen Dingen gegenüber dem II Makk. trefflich bewährt. Schon Hugo Grotius hat erkannt, daß in II Makk. 11 und 13 beidemal, nur in veränderter Form, derselbe Feldzug geschildert wird, von dem I Makk. 6 berichtet, und das hätte nie bestritten werden sollen. Die Briefe des Lysias und Eupator sind eine von Jason vorgenommene Ausschmückung des auch in I Makk. 6, 55 ff. verarbeiteten Berichts einer älteren, wohlunterrichteten Quelle.

In dieser hat auch allerlei über die letzten vormakkabäischen Hohenpriester gestanden, deren Geschichte für uns ein besonders schwieriges Kapitel bedeutet, da der Verfasser von I Makk. diese Männer außer Alkimos völlig totschweigt, während die Angaben des II Makk. und des Josephus in krassem Widerspruch miteinander stehen.

Auf jene ältere Quelle geht z. B. das zurück, was in dem Briefe des Eupator an die Juden über die Vermittlerrolle des Menelaos bei den Friedensverhandlungen angedeutet wird. Gerade durch die Erwägung, daß ein fanatisch jüdischer Schriftsteller wie Jason oder sein Epitomator nie auf den Gedanken verfallen wäre, von sich aus dem gehaßten Menelaos eine solche Rolle zuzuschreiben, haben sich Niese (69), Laqueur (51) und Wellhausen (Nachr. 144) dazu bewogen gefühlt, die Echtheit der Briefe anzunehmen. Alle drei haben nicht bedacht, daß die Urkunden sehr wohl erfunden sein können, wenn auch die in einer davon erwähnte Tatsache der Vermittelung durch Menelaos nicht zu bestreiten ist. In Wirklichkeit wird diese Sache sich folgendermaßen abgespielt haben. Als Eupator gegen die Juden auszog, begleitete ihn Menelaos in der Hoffnung, seine Stellung wiederzuerlangen. Wenn der Epitomator aber unmittelbar darauf seine Hinrichtung erzählt, so ist das eine von ihm selber vorgenommene Verschiebung, um die Enttäuschung und Bestrafung des Sünders gleich gegen seine hochfliegenden Pläne kontrastieren zu lassen. Josephus verlegt die Hinrichtung des Menelaos hinter den Friedensschluß (XII, 383 ff.) und sagt, er sei den Juden zu Liebe getötet worden, da sie sich ohne das nicht

beruhigt haben würden. Für diesen Hergang spricht die innere Wahrscheinlichkeit der Dinge, denn warum hätte der König den Menelaos zu einer Zeit töten sollen, wo er selbst noch die Vernichtung der jenem feindlichen Partei beabsichtigte? Erst als man mit der Makkabäer-Partei zum Frieden kommen wollte, und diese auf der Beseitigung des Menelaos bestand, wurde er als Sündenbock geopfert. So dürfte es auch Jason geschildert haben, dem Josephus seine Kenntnis vom Tode des Menelaos offenbar verdankt, wenn er auch Bedenken getragen hat, die Geschichte von dem feurigen Ofen, in dem der Frevler nach Jason geendet haben soll, seinen griechischen Lesern vorzusetzen.

Kap. 5. Die Königsbriefe im I Makkabäer-Buch.

Im I Makkabäer-Buch ist sehr oft von diplomatischem Verkehr durch Briefe oder Gesandtschaften die Rede. Es wird dann in der Regel nur der Inhalt des Schreibens oder der mündlichen Botschaft angegeben, in der Form: „X schrieb (oder schickte) an Y und sagte ihm." So steht es z. B. mit den Botschaften des Alexander Balas an Ptolemaios Philometor und umgekehrt (10, 51), des Philometor an Demetrios II. (11, 9), des Apollonios an Jonathan (10, 70), des Tryphon an Simon (13, 14) und des Antiochos Sidetes an Simon (15, 28), sowie mit den Briefen der bedrohten Juden in Gilead an Judas und seine Brüder (5, 10), des Demetrios I. an Jonathan (10, 3) und des Antiochos VI. an Jonathan (11, 57). Der Inhalt der Botschaften wird zwar in direkter Rede gegeben, aber der Verfasser denkt gar nicht daran, ein Aktenstück bieten zu wollen, und der Inhalt dieser Botschaften und Briefe stimmt durchaus zu ihrer Umgebung.

Nun finden sich in I Makk. aber auch Briefe, die den Anspruch erheben, wirkliche Aktenstücke zu sein, darunter fünf Briefe syrischer Könige. In Kap. 10, 1 ff. wird erzählt, nach der Schilderhebung des Alexander Balas habe Demetrios I. dem damals in Michmas hausenden Jonathan Friedens- und Bündnisvorschläge gemacht, um zu verhindern, daß er sich an Alexander anschließe. Demetrios habe Jonathan gestattet, Truppen und Waffen zu sammeln, und habe befohlen, die von Bakchides in die Burg gebrachten jüdischen Geiseln zurückzugeben. Jonathan sei daraufhin nach Jerusalem gekommen, habe den Brief mit diesen Zusagen vor dem Volke und der Burgbesatzung verlesen, Jerusalem wieder hergestellt, den Tempelberg befestigt und die Heiden und Gottlosen aus dem Lande gejagt. Dann sei auch Alexander mit Anerbietungen an ihn herangetreten und habe ihm einen Brief geschrieben, der sich als Aktenstück gibt. Der König ernennt darin Jonathan zu seinem „Freunde" und zum Hohenpriester und verleiht ihm ein Purpurgewand nebst einem Goldkranz. Schon die Anschrift zeigt, daß der Brief nicht echt sein kann, denn der König bezeichnet den Jonathan hier als seinen „Bruder", ein Titel, der nur der obersten Rangklasse der hellenistischen Würdenträger, den „Verwandten des Königs", zugestanden hat. In diese Klasse ist Jonathan aber nach Kap. 10, 89 erst erheblich später aufgenommen worden. Auch die Verleihung des Purpurgewandes wird in diesem Brief fälschlich vorausgesetzt, wie V. 62 deutlich zeigt. Dort wird mit naivem Stolz erzählt, wie Jonathan mit Gepränge zur Hochzeit des Alexander nach Ptolemais kam, wie der König dort

befahl, ihm sein bisher getragenes Kleid auszuziehen und ihm das Purpurgewand anzulegen, dessen Anblick dann Jonathans Feinde in Schrecken setzte.

Es ist also nach dieser ganz unverdächtigen eingehenden Schilderung klar, daß die Verleihung nicht schon früher erfolgt sein kann, denn sonst würde doch Jonathan von vornherein in seinem Purpurgewande zu Hofe gegangen sein. Es ist ferner klar, daß der Brief auch nicht von dem Verfasser des I Makk. geschrieben sein kann, dem man eine solche Unstimmigkeit nicht zutrauen darf. Das kleine Aktenstück ist also ein späterer Zusatz, eine verunglückte Aufputzung der im ursprünglichen Text gebotenen bloßen Inhaltsangabe des Briefes. In dieser muß natürlich die Ernennung zum Hohenpriester gestanden haben, auf Grund deren Jonathan am Laubhüttenfest das heilige Gewand anlegte. Meyer (254f.) beachtet die Steine des Anstoßes in diesem Schreiben überhaupt nicht, ebenso wenig die in dem Konkurrenzschreiben des Demetrios I. (10, 25—45), dessen Anzweifelung „völlig unbegründet" sein soll, während Schubart diesen Brief als „ganz abgesehen vom Inhalte vollkommen stilwidrig" bezeichnet.

Schon an und für sich ist es ziemlich unwahrscheinlich, daß ein Brief, dessen Vorschläge die Adressaten nach V. 46 gar nicht angenommen haben, den aufzubewahren also gar keinen praktischen Zweck gehabt hätte, im Originaltext auf die Nachwelt gekommen sein sollte. Daß Jonathan ein solches Aktenstück aufgehoben hätte, nur um späteren Historikern urkundliches Material über die Stimmung des bedrängten Demetrios zu liefern, ist kaum glaublich. Wohl aber entspricht es durchaus dem Brauch späterer jüdischer Fälscher, in Briefen oder Gebeten oder Selbstgesprächen die schlimmen Bedränger Israels in recht demütiger Verfassung vorzuführen. Aber sehen wir den Brief im einzelnen an. Er setzt voraus, daß die Juden noch treu zu Demetrios stehen, obwohl der König doch gerade durch ihren Abfall zu Alexander zu diesem Schreiben veranlaßt worden ist. Was diese Ignorierung des Übertritts und das Lob der jüdischen Treue bedeutet, haben wir schon oben gesehen. Meyer erblickt in der Erwähnung des nicht mit Namen genannten Hohenpriesters in V. 32 sogar eine indirekte Anerkennung Jonathans in dieser Würde, die der König nicht direkt habe aussprechen wollen. Auch das ist verfehlt, denn durch die beim Laubhüttenfest erfolgte feierliche Anlegung des von Alexander verliehenen Hohenpriesterkleides war der Abfall ja vor aller Augen vollzogen; Jonathan vertrat seither das Volk, und wenn Demetrios etwas von diesem erreichen wollte, so mußte er sich direkt an Jonathan wenden und ihn persönlich auf seine Seite zurückzuziehen versuchen. Meyer betont, daß der Brief lediglich an das jüdische Volk gerichtet sei, als wolle der König es absichtlich vermeiden, mit Jonathan zu verhandeln. Aber wenn auch die Anschrift den Jonathan nicht erwähnt, so erscheint er nachher in V. 46 doch als der eigentliche Empfänger noch vor dem Volke, und ebenso steht es aus guten Gründen in dem Text unseres Schreibens bei Josephus (XIII, 48 u. 51). Die Fortlassung des Namens in I Makk. ist einfach eine der Willkürlichkeiten, die auf diesem Gebiet üblich sind, man vergleiche nur einmal die ganzen Anschriften der Briefe miteinander, da wird man sehen, wie wenig korrekt dabei verfahren wird.

Was nun die einzelnen Anerbietungen des Königs betrifft, so beginnt er mit Steuererlassen, über die wir später im Zusammenhang mit andern

dieser Art zu handeln haben. Meyer sieht in ihnen einfach die Wiederherstellung der Steuerprivilegien des Antiochos III., er hat also gar nicht bemerkt, daß hier alle Juden ohne Unterschied damit bedacht werden, während im Briefe des Antiochos III. nur bestimmte Klassen und die Einwohner Jerusalems in Frage kommen, um von anderen Unterschieden hier zu schweigen. Obwohl also Demetrios schon in V. 29 sämtlichen Juden „die Tribute" und eine Reihe einzelner Abgaben erlassen hat, gewährt er in V. 31 für Jerusalem und sein Gebiet noch einmal im besonderen Erlaß der Zehnten und Zölle, was einigermaßen überraschend ist, da in jener Zeit doch ganz Judäa staatsrechtlich als das Gebiet der πόλις Jerusalem betrachtet worden ist. Wo sollen denn die „sämtlichen Juden" gesucht werden? Noch merkwürdiger ist die Bestimmung in V. 34. Da sollen den Juden im ganzen Königreich an den Sabbaten und Festtagen nebst drei Tagen vor und nach dem Fest ἀτέλεια und ἄφεσις gewährt werden; niemand soll etwas von ihnen eintreiben dürfen oder ihnen sonst irgendwie beschwerlich fallen. Die ἀτέλεια besagt natürlich, daß keine Steuern an jenen Tagen von den Juden erhoben werden sollen, was dagegen unter ἄφεσις zu verstehen ist, bleibt zunächst unklar. An sich könnte ja das Wort ebenfalls einen Steuererlaß bedeuten, aber es ist nicht wahrscheinlich, daß der Verfasser für denselben Begriff zwei verschiedene Worte gebraucht haben sollte, wir werden also an eine Befreiung auf anderem Gebiet zu denken haben. Klar aber ist es, daß hier das Bestehen einer im ganzen Reiche vorhandenen, organisierten jüdischen Diaspora vorausgesetzt wird, die von heidnischen Beamten bei ihren religiösen Feiern gestört worden sein und sich darüber beim Könige beschwert haben muß. Denn wie sollte der König sonst auf den Gedanken verfallen sein, eine solche Bestimmung zu erlassen? Es hat ihn doch von Jerusalem aus niemand darum gebeten, wir begreifen nach der Schilderung in I Makk. überhaupt gar nicht, wie er darauf gekommen ist. Andrerseits zeigen Jonathan und die Juden dort auch nicht die mindeste Rücksicht auf ihre angeblich durch das ganze Reich hin zerstreuten Glaubensgenossen, denen sie doch durch Entgegenkommen gegenüber dem Könige ungestörte Sicherheit vor allen Beeinträchtigungen ihrer Religionsfreiheit hätten verschaffen können. I Makk. kennt eine jüdische Diaspora eigentlich überhaupt nur im Ostjordanland und in Galiläa, und von dort war sie schon in Judas' Zeit nach Judäa zurückgeschafft worden, um Ruhe vor den Heiden zu haben. Daß zur Zeit des Demetrios im Seleukiden-Reich außerhalb von Palästina und Babylonien eine jüdische Diaspora in dem Umfang, wie unser Brief sie voraussetzt, existiert hätte, ist nicht wahrscheinlicher als die Behauptung, Seleukos I. habe die Juden Asiens und Syriens mit dem Bürgerrecht in den neugegründeten Griechenstädten beschenkt. Und erst recht ist es höchst unwahrscheinlich, daß nach dem Religionsfrieden unter Antiochos Eupator im Seleukiden-Reiche die religiösen Empfindungen der Juden verletzt worden wären. Die Voraussetzungen des Demetrios-Briefes über die Diaspora treffen erst für die römische Zeit zu, wo seit Caesar und Augustus den Griechenstädten oft genug eingeschärft worden ist, daß sie die religiösen Privilegien der Juden zu achten hätten. Nach Nikolaos von Damaskos bei Josephus (XVI, 27—57) waren diese Privilegien aber erst von den Römern verliehen, nicht von den früheren Königen. Die Juden der ionischen Städte beschwerten sich bei Agrippa, daß die Griechen sie nicht nach

ihren Gesetzen leben ließen. Man zwinge sie, an Festtagen vor Gericht zu erscheinen, hindere sie, die Tempelsteuer nach Jerusalem zu schicken, man presse sie zum Kriegsdienst oder lege ihnen Liturgien auf und verwende dazu die beschlagnahmten heiligen Gelder; ganz besonders schmerzlich wurde die Beeinträchtigung der Sabbatruhe empfunden. Ähnliche Bedrückungen waren in der Kyrenaika vorgekommen, der Heimat unseres Jason, und es liegt auf der Hand, daß die Juden dort wie anderswo die von der römischen Regierung zu ihrem Schutz erlassenen Urkunden in ihren Gemeindearchiven aufbewahrt haben. Wenn wir nun die uns noch erhaltenen Urkunden und Nachrichten über diese Dinge betrachten, so erkennen wir, was für Zustände dem Verfasser des Demetrios-Briefes vor Augen gestanden haben, und wir begreifen, was er sich bei dem Ausdruck ἄφεσις gedacht hat, der ganz allgemein die Befreiung von allen jenen Schikanen bedeutet. Über die Sabbatheiligung handelt das Edikt des Augustus bei Josephus (XVI, 162ff.). Der Kaiser bestimmt, daß am Sabbat und am vorhergehenden Tage, von der neunten Stunde ab, die Juden mit keinen Anforderungen seitens der Behörden behelligt werden sollen.

Ebenso erklärt Agrippa in § 168 den Ephesern, daß niemand die Juden am Sabbat zur Bürgschaftsleistung zwingen dürfe. In seinem Schreiben an die Kyrenäer (§ 169f.) weist Agrippa auf das von Augustus in der Angelegenheit der dortigen Juden erlassene Edikt hin und verbietet Verstöße dagegen.

Endlich erfahren wir aus Philo (leg. 569), daß Augustus den Juden in Rom, wenn Korn- oder Geldverteilungen auf den Sabbat fielen, gestattete, ihren Anteil am folgenden Tage abzuholen. Also erst in Caesars und Augustus' Zeit, wo die jüdische Diaspora über die ganze Mittelmeerwelt verbreitet war und infolge der engen Verbindung zwischen den Caesaren und den Herodeern überall energisch geschützt wurde, finden wir annähernd das bewilligt, was Demetrios I. hier ganz unaufgefordert von sich aus den Juden in Jerusalem für ihre Brüder in seinem ganzen Reiche versprochen haben soll. Nun werden die Verteidiger der Echtheit es wieder sehr unbesonnen finden, daß hier vorausgesetzt wird, der Verfasser des Demetrios-Briefes gehöre in die römische Kaiserzeit und habe nach dem bei Daniel und anderen jüdischen Schriftstellern beliebten Verfahren Ereignisse und Zustände seiner eigenen oder jedenfalls einer ihm naheliegenden Zeit in eine frühere Periode verlegt. Aber sehen wir uns darauf hin einmal V. 36ff. an. Diesen dicksten Stein des Anstoßes ignoriert Meyer (254f.) in seiner Inhaltsangabe des Schreibens vollkommen.

Demetrios, der schon in V. 33 alle versklavten Juden in seinem ganzen Königreich umsonst freigelassen und im Anfang des Schreibens die Treue der Juden gerühmt hat, erlaubt, daß bis zu 30000 Juden ins königliche Heer gestellt werden und dort denselben Sold erhalten sollen wie die übrigen Soldaten. Aus ihnen sollen Leute als Besatzung in die großen Festungen gelegt werden, andere sollen wichtige Vertrauensämter am Hofe erhalten. Auch die Offiziere sollen jüdisch sein, und alle jüdischen Soldaten dürfen nach ihren eigenen Gesetzen leben. Ich habe schon in meinen Judaica (S. 57) darauf hingewiesen, daß unser Briefschreiber hier eine Anleihe bei Aristeas gemacht hat, und selbst Schürer (I, 229), der gewiß nicht gern meinen Anschauungen beipflichtete, hat anerkannt, daß diese Vermutung kaum abzuweisen sei. Die

Entlehnung ist hier ja, zumal durch die Übereinstimmung in der Zahlenangabe, auch noch handgreiflicher als die in den Briefen des Antiochos III., die wir oben mit dem Aristeas-Brief verglichen haben. Die einzelnen Punkte brauchen hier wohl nicht noch einmal nebeneinander gestellt zu werden. Die Abhängigkeit vom Aristeas-Brief bietet uns nun aber für die Abfassungszeit des Demetrios-Briefes genau denselben terminus post quem, den uns die Bestimmung über die Sabbatheiligung gegeben hatte, die Zeit des Augustus. Schürer (I, 230) hat allerdings erklärt, eine Fälschung des Demetrios-Briefes in römischer Zeit sei schon wegen der Beleuchtung, in der hier der Kriegsdienst im königlichen Heere erscheine, unmöglich. Unter den Römern hätten die Juden den Kriegsdienst nicht mehr als etwas Ehrenvolles angesehen. Das letztere ist wenigstens insofern richtig, als die Juden der Diaspora jene Ehre gern andern Leuten überließen und für sich selber aufs angelegentlichste die Befreiung vom römischen Heeresdienst erstrebten, wie ja die zahlreichen Urkunden aus Caesarischer und Augusteischer Zeit sattsam beweisen. Aber hat das die Juden gehindert, Geschichten von ihren Heldentaten im Dienste fremder Fürsten zu erfinden? Im Gegenteil es trieb sie dazu an, denn natürlich lag ihnen daran, den von ihren Gegnern erhobenen Vorwurf der Drückebergerei zu widerlegen. Unter den von Apollonios Molon bei Josephus (c. Ap. II, 145 ff.) gegen die Juden vorgebrachten Angriffspunkten finden wir neben dem Vorwurf der Kulturlosigkeit auch den der Feigheit. Gegen den ersteren verteidigten sie sich mit den Erfindungen von der Abhängigkeit der ägyptischen und griechischen Wissenschaft von der Weisheit des Abraham und Moses, gegen den zweiten eben durch die fortgesetzte Verherrlichung der Treue und Tapferkeit der Juden im Dienst hellenistischer Herrscher seit Alexander. Für Ägypten hat ihnen die schon erwähnte Wirksamkeit der Oniasjuden unter den späteren Ptolemäern und ihr von Antipater vermittelter Übertritt zu Caesar eine Grundlage für diese Fabeleien geboten, auf die Verhältnisse unter den älteren Seleukiden sind jene Erfindungen ohne jede tatsächliche Berechtigung einfach übertragen worden, denn über Juden im Dienste jener Dynastie haben wir nur zwei in spätere Zeit fallende Angaben, die Vertrauen verdienen. Es handelt sich erstens um die Absendung von 3000 Juden zur Unterstützung des in seiner Hauptstadt bedrohten Demetrios II., wobei die Juden nach I Makk. 11, 42 ff. große Heldentaten verrichtet haben sollen. Daß hier eine starke Übertreibung vorliegt, zeigt der Parallelbericht des Diodor über diesen Aufstand in Antiochia, wobei die Juden überhaupt gar nicht erwähnt werden (XXXIII, 5). Trotzdem wird man die Hilfssendung für historisch halten müssen. Zweitens kommt in Frage die Teilnahme des Hyrkanos I. an dem Partherkriege des Antiochos Sidetes. Josephus (XIII, 251) erzählt nach Nikolaos, daß der König damals auf Hyrkanos' Bitten zwei Tage Rast gemacht habe, weil die Juden eines Festes wegen nicht hätten marschieren wollen. Von Heldentaten hören wir allerdings hierbei nichts, und Josephus schweigt sich darüber aus, wie Hyrkanos es verstanden hat, sich der bald nachher eingetretenen Vernichtung des königlichen Heeres zu entziehen, aber hier haben wir doch wirklich ein Beispiel dafür, daß die religiösen Empfindungen jüdischer Soldaten geschont worden sind, und das wird den jüdischen Fälschern vorgeschwebt haben, wenn sie dem Alexander und anderen hellenistischen Herrschern ähnliche Toleranzbestimmungen andichteten.

Wenn wir nun durch die Vergleichung des Demetrios-Briefes mit dem des Aristeas und denen des Antiochos III. sowie mit den Bestimmungen des Augustus über die Sabbatheiligung seine späte Entstehung nachgewiesen haben, dann ergibt sich ohne weiteres, daß er nicht in dem ursprünglichen Text des I Makk. gestanden haben kann, denn dieses Buch ist natürlich erheblich älter. Der Brief ist ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben und dann ins Hebräische übersetzt in I Makk. eingelegt worden, um endlich mit dem ganzen Buche wieder ins Griechische zurückübersetzt zu werden. Daher der manchmal bis zur Unverständlichkeit entstellte Text. Durch die Interpolation erklären sich auch die schon berührten mancherlei Unstimmigkeiten zwischen dem Briefe und seiner Umgebung, so z. B. der unangebrachte Hinweis auf die Treue der ja bereits abgefallenen Juden, so zweitens die Nichterwähnung des Jonathan in dem Briefe, während er doch vorher in V. 3ff. der Adressat des ersten, nur in der Inhaltsangabe vorgeführten, Briefes gewesen sein soll und in V. 46 auch wieder in erster Linie als Empfänger erscheint. So erklärt sich drittens die auffällige Tatsache, daß Demetrios in V. 36 von der Einstellung von 30000 Juden in sein Heer spricht, ohne im mindesten Rücksicht darauf zu nehmen, daß er nach V. 6 doch schon vorher dem Jonathan persönlich gestattet hat, Truppen auszuheben.

Das Anerbieten in V. 32, die bisher von den Syrern besetzte Burg von Jerusalem dem Hohenpriester zur Verfügung zu stellen, damit er Leute seiner Wahl, d. h. natürlich Juden, als Besatzung hineinlegen könne, sieht ganz danach aus, als sei es auf Grund einer auch von I Makk. (11, 41f.) berichteten Tatsache erfunden. Dort erbittet Jonathan von Demetrios II. die Räumung der Burg und der Kastelle des Landes und erhält wenigstens die Zusage, daß sie bei günstiger Entwickelung der Lage des Königs erfolgen solle. Dies hat der Fälscher anscheinend vorweg genommen, und die Erwähnung der von Juden zu besetzenden Festungen hat ihn vermutlich veranlaßt, die Reminiszenz aus dem Aristeas-Brief anzubringen. Ähnlich läßt er die erst unter Demetrios II. erfolgte Überweisung der drei samaritanischen Bezirke Lydda, Aphairema und Ramathaim an Jonathan schon hier angeboten werden, und da er die Bezirke ganz unvermittelt und ohne Namensnennung erwähnte, hat er den Interpolator von I Makk. und erst recht den Josephus in große Verlegenheit gebracht, da beide gar nicht begreifen konnten, um was es sich dabei eigentlich handelte. Ersterer sagt in V. 30, die Bezirke hätten zu Samaria und Galiläa gehört, während er in V. 38 sie nur zu Samaria rechnet und nachher in Kap. 11, 28 so spricht, als hätten sie mit Samaria nichts zu tun gehabt, sondern außerhalb desselben gelegen. Josephus vollends hält zunächst (XIII, 50) die drei Bezirke für Samaria, Galiläa und Peräa, in § 125 ersetzt er Peräa sogar noch durch Joppe! Und dabei hat er gleich darauf in § 127 nach I Makk. 11, 34 ganz richtig die Namen der dort als ursprünglich zu Samaria gehörend bezeichneten Bezirke genannt! Daß ein so wohl überlegt schreibender Mann, wie der Verfasser des ursprünglichen Textes von I Makk. es war, an allen diesen Konfusionen schuldig gewesen ist, kann man nicht annehmen. Er wird vermutlich die Namen der drei Bezirke überhaupt nicht genannt haben, denn andernfalls müßte man erwarten, daß er sie in Kap. 11, 28 genannt hätte.

Der Brief des Demetrios II. an Jonathan (11, 30ff.) ist geschickter ge-

macht als das eben besprochene Schreiben. Ähnlich wie in den von Jason gefälschten Briefen des Antiochos III. an Ptolemaios und Zeuxis oder des Epiphanes an Nikanor und Apollonios werden auch hier die von dem Könige den Juden gewährten Gunstbezeugungen dem für die Ausführung in Frage kommenden Beamten in Form eines Erlasses mitgeteilt. Den Geschäftsgang in solchen Dingen lehren uns mehrere Inschriften kennen, am besten die bei Dittenberger Or. Gr. Inscr. I, 137 abgedruckte. Da schreiben Ptolemaios Euergetes II. und die beiden Kleopatren an die Isispriester, sie hätten ihren Erlaß an den συγγενής und στρατηγός Lochos in Abschrift beigefügt und gestatteten den Priestern die erbetene Aufstellung einer Stele. Darauf folgt denn auch die Abschrift, in der auf die dem königlichen Erlaß zu Grunde liegende Bittschrift der Priester verwiesen wird mit dem Befehl, ihr entsprechend zu verfahren. An dritter Stelle folgt dann die Abschrift der Bittschrift selber. Von diesem Schema weicht nun aber I Makk. erheblich ab. Die Situation ist dort folgende: Jonathan wird zum Könige nach Ptolemais befohlen, weil er die Burg in Jerusalem belagert. Er gewinnt die Gunst des Demetrios, wird als Hoherpriester anerkannt und in seinen übrigen Würden bestätigt oder noch befördert und bittet nun, der König wolle ihm gegen Zahlung von 300 Talenten Judäa und die drei dazu gelegten Bezirke steuerfrei überlassen. Der König bewilligt das und fertigt dem Jonathan eine Urkunde darüber aus, die neben der Adresse an Jonathan und das Volk der Juden nur den Hinweis auf die beigefügte Kopie des Erlasses an Lasthenes, die rechte Hand des Demetrios, enthält. In diesem Erlaß beginnt er mit einem Lob auf die bewährte Treue und das Wohlwollen der Juden, dann bestätigt er die Überweisung der drei Bezirke und die Erteilung der Steuerfreiheit, und am Schluß erhält Lasthenes den Befehl, eine Kopie dieses Schreibens dem Jonathan zu übergeben, damit sie auf dem heiligen Berge aufgestellt werden kann. Von der Bestätigung des Jonathan in seinen Würden ist hier gar nicht die Rede, während sie in einer echten Urkunde doch hätte erwähnt werden müssen. Noch bedenklicher ist es, daß Lasthenes für Jonathan noch eine zweite Kopie anfertigen lassen soll, obwohl doch der König selber dem Hohenpriester schon eine solche zugestellt hat. Wenn wir hier echte Urkunden vor uns hätten, so müßte die Erlaubnis zur Aufstellung der Inschrift mit den Bewilligungen gleich im Anfang in dem Schreiben an Jonathan gegeben sein, der Erlaß an Lasthenes müßte den Befehl enthalten, gemäß der in Abschrift beigefügten Bittschrift Jonathans zu verfahren, und das was jetzt teils in V. 27f. teils in V. 34ff. steht, müßte in einem dritten Aktenstück, in einer an den König gerichteten Eingabe (ἔντευξις) des Jonathan, stehen.

Der Brief des Demetrios II. an Simon (I Makk. 13, 36ff.) bringt im wesentlichen den Inhalt von V. 33ff. in eine mißglückte Aktenform. Wenn in V. 37 vorausgesetzt wird, daß Simon dem Könige einen Goldkranz und eine Palme gesendet hat, wovon vorher in V. 34 bei der Erwähnung der Absendung der Gesandtschaft gar nichts bemerkt ist, so scheint dem Verfasser dafür das Beispiel des Alkimos vorgeschwebt zu haben, der mit solchen Gaben sich die Gunst des Demetrios I. zu gewinnen suchte (II Makk. 14, 4). Völlig entscheidend für die Unechtheit ist es, daß der König in V. 40 auf das angebliche Anerbieten seines Vaters, Juden in das königliche Heer aufzunehmen, zurückgreift.

Der letzte unserer Briefe, der des Antiochos Sidetes an Simon (Kap. 15, 1–9) bietet im allgemeinen eine Wiederholung der aus den übrigen Schreiben bekannten φιλάνθρωπα. Außerdem wird, obwohl bereits alle Schulden und Verpflichtungen den Juden erlassen sind, versichert, daß auch für die Zukunft alle Schulden an die königliche Kasse erlassen werden sollen.

Wie solche unter diesen Umständen überhaupt noch hätten zustande kommen können, sagt uns der Verfasser nicht, und auch die Verteidiger der Echtheit schweigen sich darüber aus. Neu ist es, daß der König dem Simon gestattet, eigene Münzen zu prägen. Hier hat der Fälscher eine aus guter Quelle stammende Nachricht verwertet, ähnlich, wie es mit der in dem Brief des Antiochos Eupator an die Juden (II Makk. 11, 29 ff.) erwähnten Vermittlerrolle des Menelaos geschehen ist. Aber am Ende verrät sich der jüdische Verfasser wieder deutlich genug, wenn er den König versprechen läßt, den Simon, die Juden und ihren Tempel mit großer Pracht zu ehren, damit ihr Ruhm aller Welt offenbar werde. Das erinnert bedenklich an den „Schwindel" über Seleukos I. und an den Vorsatz des reuigen Epiphanes, die Juden und ihren Tempel zu ehren und in aller Welt die Macht Jahves zu verkünden (II Makk. 9, 17). Überhaupt weht in allen diesen Schreiben der Geist des Jason von Kyrene, am stärksten in dem Briefe des Demetrios I., den man schon wegen der gemeinsamen Benutzung des Aristeas-Briefes und der Betonung der Treue der Juden als ein Erzeugnis des Verfassers der Briefe des Antiochos III., also des Jason, ansprechen muß. Schon die Fassung des Textes dieses Schreibens des Demetrios I. bei Josephus weist darauf hin, daß letzterer ebenso, wie er es bei der Spartaner-Korrespondenz getan hat, auch hier statt des schauderhaften Textes in I Makk. den von Jason gegebenen besseren zu Rate gezogen hat. Denn zwei der bei Josephus vorliegenden Abweichungen von I Makk. können nicht wohl dem bloßen Bestreben, aus eigener Kraft eine Glättung des Textes zu erzielen, entsprungen sein. Den Hinweis auf die in I Makk. nicht erwähnte Kopfsteuer dankt Josephus gewiß dem Jason, der sie ja auch schon in dem Steuerlaß des Antiochos III. (XII, 142) erwähnt hatte, obwohl sie erst in die Zeit gehörte, wo die Juden unter römische Verwaltung gekommen waren. Ferner hätte Josephus das Verbot, daß kein Jude ein anderes Heiligtum anbeten dürfe als das in Jerusalem (§ 54), nicht wohl aus I Makk. 11, 34 herauslesen können. Ein weiteres Anzeichen, daß Josephus hier den Jason benutzt hat, findet sich in seiner Schilderung der Katastrophe des Demetrios I., die erheblich mehr bietet als I Makk. 10, 48 ff., und also aus anderer Quelle stammen muß. Unmittelbar daran schließt Josephus die ebenfalls höchst wahrscheinlich auf Jason zurückgehenden Geschichten über die Freundschaft des Ptolemaios Philometor mit Onias, und weiterhin bereichert er den Bericht des I Makk. über die Geschichte des Demetrios II. mit einigen Zusätzen, die in der Weise des II Makkabäer-Buches persönliche Details über die Großen des Seleukiden-Reichs, Lasthenes, Apollonios und Tryphon geben (XIII, 86 ff. und 132). Nach alledem ist es am wahrscheinlichsten, daß nicht nur die Spartaner-Korrespondenz und der Brief des Demetrios I. aus Jason stammen, sondern daß auch die ganzen übrigen Königsbriefe in I Makk. von ihm herrühren. Allerdings bleibt die Möglichkeit bestehen, daß letztere nach Jasons Muster von einem anderen Fälscher erfunden sind. Dem Interpolator selber wird man aber diese Er-

findung nicht zuschreiben dürfen, denn in diesem Falle würden die Briefe dem übrigen Text wohl besser angepaßt sein.

Kap. 6. Judas Makkabäus und Rom.

In dem bei Josephus ant. XIV, 202—210 mitgeteilten Aktenstück Caesars heißt es in § 205 „Ἰόππην τε πόλιν, ἣν ἀπ' ἀρχῆς ἔσχον οἱ Ἰουδαῖοι ποιούμενοι τὴν πρὸς Ῥωμαίους φιλίαν αὐτῶν εἶναι, καθὼς καὶ τὸ πρῶτον, ἡμῖν ἀρέσκει." Caesar gibt den Juden damit das ihnen von Pompejus entrissene Joppe zurück mit der Bemerkung, daß sie es schon besessen haben, als sie die Freundschaft mit Rom schlossen. Ich habe mir seinerzeit (Judaica S. 62) eingebildet, daß ein Hinweis auf diese urkundliche Angabe alle Versuche, die Geschichtlichkeit der vom I Makkabäer-Buche und danach auch von Josephus uns überlieferten Bündnisse des Judas und Jonathan mit Rom noch weiter zu verteidigen, als aussichtslos erscheinen lassen müsse, da die Juden bekanntlich Joppe erst unter Simon wirklich erworben haben. Meine Hoffnung, daß nunmehr auch eine richtigere Beurteilung vieler damit in Verbindung stehender Dinge Raum gewinnen würde, ist aber sehr getäuscht worden, denn sofort erklärte Niese im Vorwort zu seiner „Kritik der beiden Makkabäer-Bücher" mein Einwand sei schon früher (von wem, sagt er nicht, und ich habe es auch nicht ergründen können) vorgebracht worden, aber jene Aussage habe dadurch, daß sie in einer öffentlichen Urkunde gemacht werde, noch keinen urkundlichen Wert; es sei nur eine Behauptung, und zwar eine recht unbestimmte Behauptung, die wahrscheinlich von den Juden vorgebracht worden sei. Ähnlich sei es mit dem Erlaß des Kaisers Claudius bei Jos. ant. XIX, 281, in dem behauptet werde, daß die Juden sich gleich bei der Gründung Alexandrias dort niedergelassen und von den Königen das Bürgerrecht erhalten hätten. Diese Behauptung sei trotz ihrer Aufnahme in einen kaiserlichen Erlaß unwahr, und so könnten wir auch der über Joppe nur einen rhetorischen nicht einen urkundlichen Wert zusprechen. Daß zwischen Caesar und dem harmlosen, von seinem Freunde, dem Judenkönig Agrippa, stark beeinflußten Claudius ein erheblicher Unterschied hinsichtlich der Intelligenz bestanden hat, und daß es etwas ganz anderes ist, ob sich jemand über Dinge täuschen läßt, die vor fast vier Jahrhunderten unter ganz fremden Herrschern geschehen sein sollen, oder über Dinge, die nur wenige Jahrzehnte zurückliegen, die den eigenen Staat betroffen und mehrfach den römischen Senat beschäftigt haben, das übersah Niese damals vollkommen und hat es auch in seinen späteren Erörterungen dieser Fragen, in seiner „Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten" (III, 254f.) und in seinem Aufsatz: „Eine Urkunde aus der Makkabäer-Zeit", in den Th. Nöldeke gewidmeten „Orientalischen Studien" nicht berücksichtigt. Mit derselben Leichtigkeit setzt sich im Anschluß an Niese Täubler („Imperium Romanum" I, 251f.) über die für ihn sehr unbequeme Urkunde hinweg. Die darin stehende „späte Notiz" soll nicht das von Täubler verteidigte Bündnis, sondern nur sich selbst verdächtigen! Wie Täubler sich bemüht, den klaren Sinn der Worte zu verkennen, muß man bei ihm selber lesen. Zuletzt hat meines Wissens Roth („Rom und die Hasmonäer", Beiträge zur Wissenschaft vom A. T. herausgeg. von R. Kittel, Heft 17, S. 15), anscheinend unabhängig

von Nieses und Täublers Bemerkungen, erklärt, auf ihn machten die Worte den Eindruck, daß sie von dem Beamten, der in Caesars Auftrage die Urkunde verfaßt hat, „ohne tiefere Ein- und Absicht niedergeschrieben seien". Eine sonderbare Vorstellung von dem Zustandekommen römischer Urkunden! Bei Meyer habe ich überhaupt keine Berücksichtigung dieser wichtigen Stelle entdecken können. Gegenüber den erwähnten Verdächtigungen der Angabe Caesars ist es notwendig, sich einmal zu vergegenwärtigen, unter welchen Umständen sie gemacht worden ist. Caesar hatte auf der Rückreise von Ägypten zum Dank für die dort von Hyrkanos II. und Antipater ihm geleistete Hilfe die Verhältnisse Judäas neu geordnet. Dabei war den Juden ein Teil des von Pompejus ihnen zur Strafe für ihre Übergriffe abgenommenen und zur römischen Provinz geschlagenen Gebietes zurückgegeben worden. In erster Linie Joppe, dessen Besitz sie zu Seeräubereien, anscheinend selbst gegen römische Schiffe, mißbraucht hatten (vgl. Jos. ant. XIV, 43 mit Diodor XL, 2). Hier war es also besonders notwendig, auf die Stimmung in Rom Rücksicht zu nehmen. Wie ungünstig für die Juden diese nach den zu Pompejus' Zeit gemachten Erfahrungen war, dafür genügt es, auf die Rede Ciceros für Flaccus hinzuweisen, besonders auf § 69, wo der schroffe Gegensatz zwischen römischem und jüdischem Wesen sowie die Feindseligkeit der Juden gegen Rom stark hervorgehoben wird. Ähnlich klingt es in der Rede „de provinciis consularibus", wo dem Gabinius vorgeworfen wird: „jam vero publicanos miseros . . . tradidit in servitutem Iudaeis et Syris, nationibus natis servituti." Caesar mußte also darauf gefaßt sein, daß die Rückgabe von Provinzialboden an die Juden im Senat und im Volk in Rom übel vermerkt werden würde, und darum war es ihm im eigenen Interesse wie in dem seiner Schützlinge gewiß sehr willkommen, daß sie ihm Aktenstücke vorlegen konnten, aus denen sich ergab, daß man früher in besseren Beziehungen zu einander gestanden hatte. Sicherlich haben Hyrkan und Antipater schon damals die uns noch heute bei Josephus erhaltenen Urkunden vorgelegt, und darauf hingewiesen, daß Rom auf Grund eines bestehenden Bündnisses schon früher einmal ihnen Joppe zurückverschafft hatte, das ihnen von Antiochos Kyzikenos einem Senatsbeschluß zum Trotz entrissen war. Damals hatte also Rom seine Bundespflicht getreulich erfüllt, und Caesar konnte gegebenenfalls darauf Bezug nehmen und sagen, er habe nur im Sinne jener alten Senatsbeschlüsse gehandelt, wenn er Joppe den Juden zurückerstattete. Aus dieser „historischen Situation" ist die Urkunde Caesars erwachsen. Es ist gar nicht zu bezweifeln, daß er mit Recht und mit vollem Bewußtsein der ganzen Lage geschrieben hat, die Juden seien schon im Besitz von Joppe gewesen, als sie die Freundschaft Roms erlangten. Zu dieser seiner Behauptung stimmt es, daß auch die nach meiner Ansicht fälschlich auf Judas bezogene und in das I Makkabäer-Buch (8, 23–28) eingeschobene Bündnisurkunde voraussetzt, daß die Juden Schiffe besitzen, was ganz sinnlos wäre, wenn sie nicht schon die Verbindung mit dem Meere gewonnen, d. h. Joppe besessen hätten.

An der Echtheit jener Urkunde an sich habe ich im Gegensatz zu Niese nie gezweifelt, sie vielmehr ausdrücklich betont (Judaica S. 71 und Juden und Griechen S. 73). Auch Viereck (sermo Graecus S. 92) hatte schon gegen Mendelssohns Annahme einer bloßen amicitia (acta soc. philol. Lips. V, 99f.) gezeigt, daß uns hier ein foedus aequum vorliege, und gegen Nieses mehr-

fache Versuche, Mendelssohns Ansicht zu stützen, hat Täubler das noch einmal umständlich erwiesen (S. 240–249). Die Sache liegt wirklich so, daß man mit einem Kompromiß nicht durchkommt, sondern entweder ist die Urkunde an die falsche Stelle gerückt, und es hat im Jahre 161 überhaupt keine Verbindung zwischen Juden und Römern gegeben, oder, wenn es eine solche gegeben hat, führte sie zu einem foedus aequum, nicht nur zu einer freundlichen Ermunterung der Juden oder allenfalls zu einer amicitia, die von Demetrios I. als ein moralischer Druck empfunden werden und ihm Schwierigkeiten machen sollte.

Mendelssohn und Niese waren zu ihrem Kompromißvorschlag in erster Linie durch staatsrechtliche Bedenken bestimmt worden. Rom hätte ein formelles Bündnis mit den Juden nur schließen können, wenn diese ein selbständiges Gemeinwesen gebildet hätten, sie seien aber in Judas' Zeit Untertanen der mit Rom verbündeten Seleukiden gewesen. Die beiden Gelehrten hätten noch hinzufügen sollen, daß Judas den Römern überhaupt nie als der offizielle Vertreter seines Volkes hätte gelten können, sondern nur der Führer einer zeitweilig zum Übergewicht gelangten Oppositionspartei gewesen ist, die, wie Niese (Kritik 59) sehr richtig betont, von Anfang an zu einem erheblichen Bruchteil aus Leuten bestand, „bei denen religiöser Eifer sich mit Raublust verband". Die Häupter der Gemeinde von Jerusalem sind natürlich die Hohenpriester Menelaos und Alkimos gewesen, wenn sie auch in der jüdischen Überlieferung nur als Führer der „Gottlosen" erscheinen. Nur mit Alkimos hätte Rom im Jahre 161 ein Bündnis schließen können, aber daran war natürlich gar nicht zu denken, da er es mit Demetrios hielt. Wie wenig Judas seinerzeit in Judäa sogar von frommen Leuten als Volkshaupt betrachtet worden ist, ergibt sich am deutlichsten daraus, daß die gesetzestreuen Chasidäer zunächst dem Alkimos trotz seiner bedenklichen Vergangenheit anhingen, bis er sie durch törichte Grausamkeit zu Judas hinüberscheuchte (I Makk. 7, 12ff. und II Makk. 14, 5–10). Die staatsrechtlichen Bedenken müssen sich also nicht nur gegen den Abschluß eines foedus aequum mit der Partei des Judas richten, sondern ebensosehr gegen den eines Freundschaftsverhältnisses und überhaupt gegen jede Verhandlung Roms mit den Aufständischen. Nun hat Niese (Orient. Studien 818ff.) aber für seinen Kompromißvorschlag einen Beweis zu entdecken geglaubt, der nicht nur ihm selber als ausschlaggebend erschienen ist, sondern auch die Billigung Wellhausens (Israel. und jüd. Gesch. 6. Aufl. S. 262) und Ottos (R. E. VII, 2495) gefunden hat und, wenn er wirklich zuträfe, sogar die Richtigkeit der Auffassung Täublers erweisen würde. Allerdings hat keiner der genannten Gelehrten sich die Mühe gemacht, Nieses Beweisführung näher zu prüfen.

Schon Mendelssohn (a. a. O. 153ff.) hatte erkannt, daß es sich bei dem von Josephus (XIV, 233) mitgeteilten Aktenstück um einen Geleitsbrief für heimkehrende jüdische Gesandte handelt, und Niese behauptet, daß der Aussteller dieses Geleitsbriefes, der sich dort „Γάιος Φάννιος Γαΐου υἱὸς στρατηγὸς ὕπατος" nennt, einer der Konsuln des Jahres 161 v. Chr. sein müsse, und daß jene Gesandten eben die nach I Makk. 8, 17 von Judas nach Rom geschickten Männer seien. Täubler zweifelt denn auch nicht im mindesten daran, daß der die Urkunde umschließende Bericht über die Gesandtschaft und die vorausgehende Schilderung der römischen Macht auf einen Teilnehmer an der

Gesandtschaft zurückgehen. Er mutet also diesem jüdischen Diplomaten ruhig die ungeheure Torheit zu, daß er trotz eines längeren Aufenthalts in Rom und trotz seiner Verhandlungen mit dem Senat auf den Gedanken verfallen konnte, zu behaupten, die Römer hätten damals alljährlich einem einzigen Manne die Leitung ihres Staatswesens und die Herrschaft über ihr gesamtes Reich übertragen!

Früher wurde der genannte G. Fannius allgemein für identisch gehalten mit dem Pompejaner G. Fannius G. f., der auf Münzen der Provinz Asia vom Jahre 49/8 erscheint, auch Münzer (im Artikel Fannius Nr. 9 R. E. VI, 1991) hält ihn für diesen Mann und zugleich für identisch mit dem bei Josephus (ant. XIV, 230) als ἀντιστράτηγος bezeichneten Fannius. Gegen diese Gleichsetzung hatte Mendelssohn bemerkt, der Aussteller des Geleitsbriefes könne nicht Prätor von Asia gewesen sein, denn nur von einem in Rom weilenden Prätor hätten die jüdischen Gesandten einen Senatsbeschluß ausgehändigt erhalten können.

Dagegen hat Viereck (a. a. O. 107) entschieden Einspruch erhoben, und man muß sich eingestehen, daß wir die Umstände, unter denen jener Geleitsbrief geschrieben ist, viel zu wenig übersehen, als daß wir Mendelssohns Bedenken für berechtigt anerkennen müßten. Niese allerdings tut das, wenn er auch Mendelssohns Vorschlag, diesen G. Fannius G. f. mit dem bei Josephus (XIII, 260) ohne Vornamen genannten Fannius M. f. des Aktenstücks aus der Zeit des Hyrkanos I. zu identifizieren, verwirft. Dieser Vorschlag hat zunächst etwas sehr Bestechendes, denn der letztgenannte Fannius erhält in jenem Aktenstück vom Senat gerade den Auftrag, für jüdische Gesandte zu sorgen und ihnen Geleitsbriefe auszustellen. Aber Mendelssohns Versuch, die Verschiedenheit der Vornamen der Väter durch eine Kontamination zweier Schreiben zu erklären, ist so künstlich, daß er seinen ganzen Vorschlag diskreditiert hat. Einfacher wäre es gewesen, ein Versehen des Josephus oder eines Abschreibers anzunehmen, denn wie häufig diese bei den Namen vorkommen, kann man aus den Varianten in Nieses ed. major des Josephus leicht ersehen. Niese erklärt nun aber, G. Fannius G. f. könne überhaupt kein Prätor gewesen sein, denn er werde στρατηγὸς ὕπατος genannt, und das könne nur einen Konsul bedeuten, und zwar einen Konsul, der vor dem letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts v. Chr. amtiert habe, denn seither sei die ältere Bezeichnung des Konsuls, στρατηγὸς ὕπατος, durch das einfache ὕπατος ersetzt worden. Dafür beruft sich Niese auf die in Dittenbergers Sylloge² I, 441 und III, 187 gegebenen Belege. Die dort aufgestellte, übrigens auch schon bei Viereck (a. a. O. 70 f.) erkannte, Regel wird in den Inschriften durchaus befolgt, und stände der Inhalt des § 233 auf einem Steine, so wäre Nieses zeitlicher Ansatz für die Urkunde richtig, aber er steht nun einmal im Josephus-Text, der mit den Titeln noch schlimmer umspringt als mit den Namen. Und Niese hat merkwürdiger Weise völlig übersehen, daß gerade die Bezeichnung στρατηγὸς ὕπατος in dem aus Caesars Zeit stammenden Aktenstück bei Jos. ant. XIV, 213–216 sogar zweimal vorkommt. Erstens nennt der Aussteller, dessen Name völlig entstellt ist, sich selber mit diesem verpönten Titel, zweitens den Diktator Caesar, dessen richtige Titel hier sämtlich fortgelassen werden. In dem Aussteller haben Mendelssohn und Viereck (S. 101) mit Recht den P. Servilius Vatia Isauricus erkannt, der in den Jahren 46

und 45 v. Chr. Asia verwaltet hat, Prokonsul war und also keinesfalls στρατηγὸς ὕπατος hätte genannt werden dürfen, wie schon Viereck bemerkt hat, der auch darauf hinweist, daß derselbe Fannius in § 230 als ἀντιστράτηγος bezeichnet wird, während der ebendort als ἀντιταμίας erwähnte L. Antonius in § 235 sogar als ἀντιταμίας καὶ ἀντιστράτηγος erscheint. Wie wenig zuverlässig Josephus in diesen ihm höchst gleichgiltigen Dingen gewesen ist, zeigt am besten der stete Wechsel in der Titulatur des Diktators Caesar. Man vergleiche die §§ 190, 192, 196, 199, 200, 211 und man wird sehen, daß auch da, wo die Titulaturen derselben Zeit angehören und also gleich lauten müßten, niemals eine genaue Übereinstimmung herrscht, daß vielmehr ganz nach Belieben die einzelnen Bestandteile der Titulatur wie des Namens hingeschrieben oder fortgelassen werden. Aus alledem folgt, daß Viereck mit Recht erklärt hat, auf die Titel bei Josephus sei nicht der geringste Verlaß. Es ist bedauerlich, daß Niese es unterlassen hat, bei seiner Beweisführung auf diese Dinge hinzuweisen, die ihm als dem Herausgeber des Josephus hätten bekannt sein sollen. So haben seine Leser nicht geahnt, wie unsicher der Boden ist, auf den er seine Konstruktion fest gegründet zu haben glaubte. Mag man nun den G. Fannius G. f. mit den meisten Gelehrten für identisch mit dem Pompejaner, oder nach Mendelssohns Vorgang für identisch mit dem älteren Stadtprätor halten, oder in ihm einen dritten, uns übrigens unbekannten Beamten erblicken wollen, in keinem Fall kann die Bezeichnung als στρατηγὸς ὕπατος daran hindern, und vollends geht es nicht an, zu Gunsten dieses in seiner wirklichen Bedeutung hier ganz zweifelhaften Titels die ganz unanfechtbare Notiz in der Urkunde Caesars, daß die Juden bereits Joppe besaßen, als sie die Freundschaft der Römer erwarben, für belanglos zu erklären.

Eine Stütze für seine Erklärung des Geleitbriefes glaubte Niese bei Justin und im II Makkabäer-Buch zu finden. Justin bringt in seinem XXXVI. Buch Kap. 2—3 einen Exkurs über die Urgeschichte der Juden, die er bei der Schilderung ihres Kampfes mit Antiochos Sidetes zum ersten Mal erwähnt hat. Der Exkurs ist eingerahmt von kurzen Bemerkungen über die Geschichte der Juden in hellenistischer Zeit, so daß Kap. 3, 8f. an 1, 10 anschließt. Es heißt vorher, Antiochos habe die im Anfang der Regierung seines Bruders abgefallenen Städte wieder zum Reiche gebracht, dann lautet der Text: „Judaeos quoque, qui in Macedonico imperio sub Demetrio patre armis se in libertatem vindicaverant, subegit. Quorum vires tantae fuere, ut posthaec nullum Macedonum regem tulerint domesticisque imperiis usi Syriam magnis bellis infestaverint.“ Der hier abgerissene Faden wird wieder aufgenommen mit den Worten: „Primum Xerxes, rex Persarum, Judaeos domuit; postea cum ipsis Persis in dicionem Alexandri Magni venere diuque in potestate Macedonici imperii subjecti Syriae regno fuere. A Demetrio cum descivissent, amicitia Romanorum petita primi omnium ex orientalibus libertatem acceperunt, facile tunc Romanis de alieno largientibus.“ Nach Nieses und Meyers (247) Meinung sollen diese Stellen beweisen, daß die Juden unter Demetrios I. die amicitia der Römer erlangt haben. Ältere Forscher haben aber mit Recht, und ohne von Niese und Meyer irgendwie widerlegt zu werden, bemerkt, daß bei Justin ein Fehler vorliege, denn erstens sind die Juden nicht erst von Demetrios I. abgefallen, sondern schon von Antiochos Epiphanes und Eupator, zweitens hat gerade Demetrios I. den Judas Makkabäus vernichtet und seine Partei niedergeschlagen.

:s kann also keine Rede davon sein, daß die Juden sich unter diesem Könige efreit hätten. Man hat darum vorgeschlagen, statt „Demetrio patre“ „De-ıetrio fratre“ zu schreiben, womit ja den Tatsachen ihr Recht würde. Noch infacher ist es, anzunehmen, daß das Wort patre von einem schlimmbessernden lbschreiber in den Text gebracht worden ist, denn es ist an sich nicht wahrscheinlich, daß ursprünglich fratre dort gestanden hat, da eben erst „fraterni nperii“ gesagt und auch schon in § 8 das Geschwisterverhältnis betont war.)ielleicht liegt auch nur eine der zahllosen Flüchtigkeiten des Justinus vor, auf lle Fälle geht diese Sache nur den Textkritiker etwas an, nicht den Historiker, nd man darf ebensowenig dieser Stelle zu Liebe die aus zuverlässigen Quellen ekannten Tatsachen verrenken, wie man auf Grund von Justin XXVII, 3, 2 en Eumenes I. von Pergamon zum König von Bithynien machen und ihm iege zuschreiben wird, die erst sein Nachfolger, Attalos I., errungen hat (vgl. liese, Gesch. II, 157 n. 1). Oder wie man nach dem Prolog zum 36. Buch uf Grund der Worte: „Ut Antiochus interfecto Hyrcano Judaeos subegit“ lles aus der Geschichte streichen wird, was uns über die späteren Taten des ıyrkanos I. erzählt wird. Welchen Demetrios Justinus nun auch immer geannt haben mag, es ist unzweifelhaft, daß das „post haec“ in Kap. 1, 10 ich auf die Unterwerfung der Juden durch den Sidetes bezieht, daß also justinus in diesem ganz richtig den letzten Seleukiden erblickt, den die Juden ls ihren Oberherrn betrachtet haben, und daß er ihre wirkliche Selbständigeit unter einheimischen Herrschern also erst nach dem Tode des Sidetes beinnen läßt, genau so wie es Josephus (XIII, 273) tut. Dort heißt es nach likolaos, der hierin ebenso wie Justinus in letzter Linie auf Poseidonios beuht, daß Hyrkanos damals von den Makedonen abfiel und nachher weder ls Untertan noch als Freund mit ihnen verkehrte. Der aus der Gefangenhaft heimgekehrte Demetrios II. hat nach § 267 seinen Wunsch, Hyrkanos vieder zu unterwerfen, nicht ausführen können, da die Empörung seiner Unteranen und die Schilderhebung des Alexander Zabinas ihn daran hinderte. So ntspricht der Ausdruck bei Josephus „τῶν Μακεδόνων ἀπέστη“ genau dem aus erselben Quelle geflossenen „a Demetrio cum descivissent“. Es ist ein Unterchied zu machen zwischen dieser in Demetrios' zweiter Regierungsperiode erolgten förmlichen Lossagung, die endgültig blieb, und der schon während seiner rsten Regierungsperiode von Jonathan mit Waffengewalt erlangten, dann von imon behaupteten und durch die Eroberung der Burg von Jerusalem gerönten tatsächlichen Freiheit, die noch keine wirkliche Unabhängigkeit bedeutet at. Denn Simon hat ja bekanntlich die Oberherrlichkeit des Sidetes keinesvegs bestritten, sondern nur nicht in dem gewünschten Maße anerkannt. Erst em Hyrkan gegenüber konnte der König seinen Willen durchsetzen. Daß nach einem Untergang seine Nachfolger nicht imstande waren, die Juden ihrer Oberherrschaft wieder zu unterwerfen, lag nach Justinus an dem Eingreifen Roms, dessen Freundschaft die Juden gewonnen hatten. Nach dem Wortlaut es Justinus kann man nur annehmen, daß diese Verbindung erst unter Hyrkanos, icht schon unter Simon, geschlossen worden ist, und dazu stimmt die Tatsache, aß Antiochos Sidetes, ohne im mindesten durch Rom gehindert zu werden, leich nach Simons Tode über Hyrkan hergefallen ist und ihn mehrere Jahre n dem wiederhergestellten Vasallenverhältnis gehalten hat.

Nach alledem ist der Versuch, aus Justinus eine Stütze für das Römer-

Bündnis des Judas zu gewinnen, als gänzlich mißglückt zu betrachten, und ebenso wenig ist Nieses Berufung auf das II Makkabäer-Buch zugkräftig.

Kap. 7. Der Brief der römischen Gesandten bei Jason von Kyrene und in der arabischen Makkabäer-Geschichte.

Dieser Brief nimmt Bezug auf das gefälschte Schreiben des Lysias an die Juden und muß schon darum als eine Fälschung gelten. Trotzdem lohnt es sich aber, ihm eine ausführliche Erklärung zu widmen, da ein richtiges Verständnis dieses kleinen Briefes uns tiefe Einblicke in die alexandrinische Fälscherfabrik tun läßt.

Q. Memmius und sein Kollege, dessen Name zu T. Manius entstellt ist, bezeichnen sich in ihrem Schreiben sonderbarerweise ausdrücklich als „πρεσβῦται Ῥωμαίων", als ob die Adressaten nicht ohnehin gewußt hätten, daß Männer dieses Namens Römer seien. Ebenso hält der vielumstrittene „Konsul Lucius" in I Makk. 15, 16 es für nötig, sein Römertum besonders zu erwähnen, während das keinem einzigen der ungezählten römischen Beamten eingefallen ist, deren Namen und Titel wir in den echten Urkunden bei Josephus lesen. Adressiert ist der Brief an den δῆμος τῶν Ἰουδαίων, was nach Meyer (213) bedeuten soll, daß die Römer die Juden als politische Gemeinde anerkennen, während Lysias durch die Adresse τῷ πλήθει τῶν Ἰουδαίων zeige, daß er sie „formell korrekt als eine staatlich nicht organisierte Masse" betrachte. Auch Niese (68f.) hat es für einen bemerkenswerten Unterschied erklärt, daß Lysias sein Schreiben an das πλῆθος richtet, während der König an die Gerusia und die andern Juden schreibt. Daraus entnahm Niese, der König habe sich an die amtlichen Vertreter der jüdischen Gemeinde in Jerusalem gewendet, während Lysias an Judas und seine Anhänger geschrieben habe, die nicht in Jerusalem geweilt hätten, denn unter dem πλῆθος seien ohne Zweifel die Aufständischen zu verstehen. Niese (65, 7) liest übrigens auf Grund des Venetus im Gesandtenbrief „τῷ Ἰουδαίων πλήθει", was Meyer nicht beachtet. Solche Unterscheidungen klingen zunächst sehr scharfsinnig, sie beweisen hier aber nur, daß die beiden Gelehrten einen plötzlichen Einfall ohne nähere Prüfung benutzt haben, um ein Kartenhaus darauf zu bauen, das sofort zusammenfällt, wenn man einmal auf den Sprachgebrauch der Makkabäer-Bücher in diesem Punkte achtet. In II Makk. 4, 5 steht παντὶ τῷ πλήθει im Sinne von „dem ganzen Volke", es kann weder „eine staatlich nicht organisierte Masse" darunter verstanden werden noch sonst etwas anderes. II Makk. 11, 27 schreibt Antiochos an das ἔθνος und adressiert „τῇ γερουσίᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις Ἰουδαίοις", die eben das ἔθνος bilden. In I Makk. 8, 20ff. stellen sich die jüdischen Gesandten den Römern vor als geschickt von Judas und seinen Brüdern und dem πλῆθος der Juden, in der Bündnisurkunde selber findet sich dann aber in den Versen 23; 25; 27 statt dessen ἔθνος und in V. 29 δῆμος. Der Brief des Demetrios II. in I Makk. 11, 30 ist an Jonathan und das ἔθνος der Juden gerichtet. In I Makk. 12, 6 steht im Schreiben des Jonathan die γερουσία τοῦ ἔθνους neben ὁ λοιπὸς δῆμος, was seinerseits natürlich genau dasselbe bedeutet wie οἱ ἄλλοι Ἰουδαῖοι in II Makk. 11, 27. In I Makk. 14, 28—30 stehen λαός und ἔθνος gleichbedeutend neben einander. Es ist also völlig klar, daß in den gefälschten Urkunden ebenso wie in dem übrigen Text die Ausdrücke ἔθνος, δῆμος, πλῆθος

und λαός ohne Unterschied gebraucht werden, und daß darunter jedesmal das ganze Volk verstanden werden soll. Die angeblichen Gesandten haben sich also bei Jason ebenso wie der König und Lysias an die offizielle Vertretung des jüdischen Volkes gewendet. Allerdings hat Jason bei der Abfassung dieser Schreiben denselben Irrtum begangen, dem auch viele moderne Gelehrte erlegen sind, daß er nämlich den Judas für das anerkannte Haupt der Juden gehalten und in seiner Partei das eigentliche Volk erblickt hat. Letzteres ergibt sich ganz deutlich aus dem Briefe des Eupator, wo in V. 29 die bisher von der Bewohnung ihrer Grundstücke ausgeschlossenen Juden, die κατελθόντες, also die Aufständischen, durch das danebenstehende ὑμᾶς den Adressaten des Briefes, der Gerusia und den übrigen Juden, gleichgesetzt werden. Dieser falschen Auffassung von der Stellung des Judas entspricht es, wenn er in II Makk. 1, 10 neben der Gerusia und den übrigen Juden als der eigentliche Vertreter des Volkes genannt wird, und wenn sich in Kap. 14, 7 und 26 Alkimos bei Demetrios I. darüber beschwert, daß die Partei des Judas ihm seine hohepriesterliche Würde geraubt und daß Nikanor den Judas zu seinem Nachfolger, d. h. natürlich im Hohenpriestertum, bestimmt habe. Schon Niese (108) hat vermutet, daß die bei Josephus mehrfach vorkommende Behauptung, Judas sei Hoherpriester gewesen, auf Jason zurückgeht, und das ist gewiß richtig. Denn da Josephus (XII, 414) erklärt, nach dem Tode des Alkimos habe das Volk dem Judas die Würde erteilt, die er nach § 434 drei Jahre lang bekleidet haben soll, so ergibt sich, daß er hier bewußt von seiner Hauptquelle I Makk. abgewichen ist und wieder den Jason herangezogen hat. Das zeigt sich auch in § 419, in dem mit I Makk. ganz unvereinbaren Zusatz zu der Urkunde des angeblich von Judas mit Rom abgeschlossenen Bündnisses. Auch hier pflegt man anzunehmen, daß die im Text des I Makk. fast bis zur Unverständlichkeit entstellte Urkunde von Josephus selber in glatteres Griechisch und bessere Form gebracht sei; aber das ist genau so wenig berechtigt wie bei den Briefen des Areus und Demetrios I., die Datierung auf den Hohenpriester Judas und den Strategen Simon hätte Josephus von sich aus nicht erfunden, sie stammt eben von Jason her. Auf diesen geht auch schon ein Zusatz des Josephus zu dem im I Makk. stehenden Exkurs über Rom zurück. Aus I Makk. 8, 4 hätte Josephus gewiß nicht die von ihm (§ 414) erwähnte Niederwerfung „Karthagos in Libyen" herauslesen können. Hat doch nicht einmal Grimm (Exeg. Handbuch. 3. Lief. 121) die Stelle richtig verstanden. Es heißt dort nämlich, die Römer hätten Könige besiegt, die von den Enden der Welt (ἀπ' ἄκρου τῆς γῆς) zu ihrer Vernichtung herangezogen wären, sie hätten ihnen eine große Niederlage beigebracht, und die danach übrig gebliebenen hätten den Römern jährlich Tribut gezahlt. Grimm weist die Erklärung älterer Ausleger, daß hier Hannibal gemeint sei, zurück, obwohl er eine Angabe aus dem Gorionides (III, 15) anführt, daß die Römer den Stolz Hannibals, des Königs von Afrika und Karthago, gedemütigt hätten. Grimm gibt selber zu, daß bei jener Auffassung der Ausdruck „ἀπ' ἄκρου τῆς γῆς", d. h. von den Säulen des Herkules aus, am besten verständlich werde, er entscheidet sich aber doch für die Annahme, daß der sonderbare Inhalt von V. 4 nur eine kurze Zusammenfassung dessen bedeute, was in den folgenden Versen mit einzelnen Beispielen belegt werde. Jener Ausdruck sei auf Rechnung der jüdischen Übertreibungssucht zu setzen. Aber das ist unmöglich, denn selbst der

unwissendste Jude konnte doch nicht schreiben, daß Philipp und Perseus von Makedonien oder Antiochos III. von den Enden der Welt gegen Rom herangezogen seien, um es zu vernichten, zumal doch das Judenvolk selber weiter von Rom entfernt war als die Residenzen jener Könige. Tatsächlich haben die älteren Erklärer das Richtige gesehen, und das läßt sich mit vollkommener Sicherheit nachweisen, wenn wir die arabische Makkabäer-Geschichte, die mit einer lateinischen Übersetzung im IV. Bd. der Londoner Polyglottenbibel abgedruckt ist, zum Vergleich heranziehen. Dieses von den modernen Gelehrten ganz ungebührlich vernachlässigte Buch habe ich schon in meinen Judaica (170ff.) zur Erklärung des Gesandtenbriefes in II Makk. herangezogen, aber ich habe bei den Verteidigern der Echtheit jener Urkunden nicht die geringste Spur davon entdecken können, daß sie sich die Mühe gegeben hätten, sich mit dem höchst merkwürdigen Buche, das eine Geschichte der Juden in hellenistischer Zeit bis zur Hinrichtung der Söhne des Herodes von der Mariamme bietet, irgendwie auseinanderzusetzen.

Der Araber gibt ebenso wie I Makk. vor der Schilderung der Beziehungen zwischen Judas und Rom eine Übersicht über das Anwachsen der römischen Macht, das der Prophet Daniel geweissagt haben soll, ebenso wie er nach der Alexander-Legende bei Josephus (XI, 337) das Emporsteigen des Reiches der Hellenen prophezeit hat. Aber während der Interpolator von I Makk. aus der gemeinsamen Quelle nur die Kämpfe Roms mit der hellenistischen Welt übernimmt, und die Schilderung der Niederwerfung Karthagos so kurz zusammenstreicht, daß sie in V. 4 überhaupt ganz unverständlich geworden ist, hat der Araber es genau umgekehrt gemacht, er geht in Kap. 12 in größter Breite auf die merkwürdig verhunzte Geschichte des Hannibalischen Krieges ein und läßt nachher den ganzen Bericht über die Unterwerfung des Ostens unter den Tisch fallen.

Der Araber läßt den Scipio nach der Schlacht von Cannae den Bruder Hannibals, Hasdrubal, in Afrika vernichten und dessen Kopf dem Hannibal nach Italien bringen, worauf dieser wutentbrannt auf Rom losgehen will. Um ihn abzulenken, kehrt Scipio nach Afrika zurück; Hannibal muß ihm dahin folgen, wird von Scipio geschlagen, flieht nach Ägypten, wird aber eingeholt und nach Afrika zurückgeschleppt, wo er sich aus Gram vergiftet. Scipio bemächtigt sich aller Schätze des Hannibal und des Landes Afrika. Der Araber lehrt uns also, daß in I Makk. 8, 4 wirklich Hannibal und Hasdrubal unter den von den Enden der Welt zur Vernichtung Roms herbeigezogenen Königen zu verstehen sind. Das ist an sich nicht weiter verwunderlich, da, wie schon Grimm bemerkt hat, die karthagischen Feldherrn auch sonst gelegentlich als Könige bezeichnet werden, wie Bomilkar bei Justin XXII, 7, 7 oder Hanno in der Überschrift zu seinem περίπλους. Der Araber lehrt uns ferner, wer die „übriggebliebenen" in V. 4 sind, es handelt sich um die nach der Vernichtung des Hannibal und Hasdrubal noch übriggebliebenen Karthager, die nunmehr tributpflichtig gemacht worden sind.

Wir sehen hier wieder einmal besonders deutlich, wie eng der Zusammenhang zwischen den späten jüdischen Fälschungen ist, und es wird kaum zu bestreiten sein, daß Josephus auf Grund der auch bei dem Araber vorliegenden Urquelle, d. h., wie sich bald zeigen wird, Jason, die Niederwerfung „Karthagos in Libyen" in die bei I Makk. vorgefundene Schilderung eingeschoben hat, genau so, wie er es mit dem Hohenpriestertum des Judas gemacht hat.

Derselbe Araber zeigt uns nun in Kap. 13, was von dem Briefe der römischen Gesandten an die Juden zu halten ist, aber ehe wir uns von ihm darüber belehren lassen, wollen wir zusehen, was die Verteidiger der Echtheit zum Verständnis dieses Schreibens beigebracht haben.

Die Gesandten schreiben, die Römer bewilligten dasselbe, was Lysias den Juden bewilligt habe. Hinsichtlich der Dinge, die Lysias der Entscheidung des Königs vorbehalten habe, sollen die Juden sich schlüssig werden und danach sofort den Römern Bescheid geben, damit diese sich dazu äußern können. Sie sind nämlich auf dem Wege nach Antiochia (προσάγομεν πρὸς Ἀντιόχειαν), darum bitten sie um schleunige Absendung von Gesandten, damit sie die Absichten der Juden erfahren. Niese (70) behauptet, aus diesem Briefe sei zu entnehmen, daß die Juden sich an die römischen Gesandten gewendet hätten, um ihre Fürsprache beim Könige zu erbitten. Dagegen hat Laqueur (31) mit Recht betont, daß von einer Fürsprache hier überhaupt nicht die Rede sei, und Wellhausen (Nachr. 144f.) hat bemerkt, daß die Römer keineswegs von den Juden gebeten sein können, denn sie erklären ja, nicht zu wissen, was jene vorhaben, und bitten sogar zweimal, ihnen jemand zur Belehrung darüber zuzusenden. Beide Gelehrte haben mit ihren Einwänden völlig Recht, und wer den Brief an und für sich, ohne voreingenommen zu sein, betrachtet, muß den Eindruck gewinnen, daß die Römer von sich aus die Verbindung mit den Juden aufnehmen, nachdem sie gehört haben, daß diese in Verhandlungen mit der syrischen Regierung getreten sind. Er muß ferner den Eindruck gewinnen, daß den Römern viel daran liegt, zu wissen, wie die Juden sich entscheiden werden.

Wie kommt das, und was wollen die Römer in Antiochia? Der hier gebrauchte Ausdruck προσάγειν πρός τινα bedeutet im allgemeinen das Heranführen eines Heeres im feindlichen Sinne, aber da hier von einem solchen Heere nichts zu lesen steht, denn der Brief ist ja vom Epitomator aus seinem Zusammenhang ganz herausgerissen, so nimmt man allgemein an, die Gesandten seien von Rom an den König Eupator geschickt. Aber wäre das der Fall gewesen, so hätten sie ja von diesem die Wünsche der Juden erfahren und danach ihr weiteres Verhalten einrichten können. Wozu die doppelte Mahnung um schnellen Bescheid, wenn sie nur im allgemeinen bereit gewesen wären, beim Könige zu Gunsten der Juden zu wirken? Und aus welcher Richtung kommen die Gesandten? Niese (71) meint zunächst, aus Ägypten, und bemüht sich vergeblich, zu ergründen, was das für eine Gesandtschaft gewesen sein könne. Grimm (171) sagt, der Verfasser des (nach seiner Ansicht gefälschten) Briefes scheine an Manius Sergius gedacht zu haben, der nach Polybios XXXI, 9, 6 zusammen mit G. Sulpicius kurz vor dem Zuge des Epiphanes in den Osten von den Römern abgeschickt wurde, um in Hellas nach dem Rechten zu sehen, ganz besonders aber, um zu verhindern, daß Antiochos Epiphanes sich mit Eumenes II. von Pergamon gegen die Interessen Roms verbinde.

Auch Niese (73) hält das für eine ansprechende Vermutung, ohne zu bemerken, wie sonderbar es wäre, daß der von Kleinasien aus nach Antiochia reisende Sergius vor seinem Eintreffen dort noch Auskünfte von den erheblich weiter südlich von dieser Stadt wohnenden Juden erwartet haben sollte. Nur, weil der Name des andern im II Makk. genannten Mannes bei jener Gesandtschaft nicht unterzubringen ist, kommt Niese auf den Gedanken, es handle sich um eine andre Gesandtschaft des Manius Sergius, etwa in dem Streit zwischen

den ptolemäischen Brüdern, oder es sei bei Polybios a. a. O. der Name eines dritten Gesandten ausgefallen, der nun zufällig im II Makk., allerdings in entstellter Form, erhalten sei. Daß hier eine Schwierigkeit vorliegt, erkennt Niese an, aber er tröstet sich damit, daß man so etwas bei unserer geringen Kenntnis dieser Zeit in Kauf nehmen müsse. Es ist ihm also offenbar entgangen, daß wir gerade über die diplomatischen Beziehungen zwischen Rom und Antiochos Eupator so gut unterrichtet sind, wie irgend möglich. Nach Polyb. XXXI, 12, 9 beschloß der Senat auf die Kunde vom Tode des Epiphanes, trotz den Bitten des als Geisel in Rom lebenden Prinzen Demetrios den Eupator als König anzuerkennen, und schickte sogleich die Gesandtschaft unter Führung des Gnaeus Octavius ab mit dem Auftrag, Syrien möglichst herunterzubringen, da man von der schwachen Regierung dort keinerlei Widerstand besorgte. Unterwegs sollten diese Gesandten in Makedonien, Galatien und Kappadokien nach dem Rechten sehen. Der König des letzteren, Ariarathes, schilderte die Haltlosigkeit der syrischen Regierung und erbot sich, mit Heeresmacht die Gesandten dorthin und wieder zurückzugeleiten, was Octavius aber ablehnte. Nachträglich erhielt diese Gesandtschaft noch den Befehl, die streitenden Ptolemäer mit einander auszusöhnen. Es ist also klar, daß zu dieser Zeit sonst weder in Antiochia noch in Alexandria eine andere römische Gesandtschaft geweilt haben kann. Als nun Octavius in Syrien ermordet wurde, da hat sich der Senat trotz einer Entschuldigungsgesandtschaft des Lysias gar nicht mehr mit der Regierung des Eupator eingelassen (Niese, Geschichte III, 244 ff.). Den von Octavius nicht mehr erledigten Auftrag für Ägypten erhielten nach Polyb. XXXI, 18, 9 nunmehr T. Manlius Torquatus und Gn. Merula. Daß aber diese Gesandtschaft für unsern Brief nicht in Frage kommt, hat Niese selber erkannt. Er hätte noch bemerken können, daß Merula und Torquatus nach Polyb. XXXI, 25–27 nur mit der ptolemäischen Angelegenheit beschäftigt gewesen und beide gleichzeitig, der eine von Kyrene, der andre von Alexandria, nach Rom zurückgekommen sind, ohne die Versöhnung der feindlichen Brüder erreicht zu haben. Es ist also völlig ausgeschlossen, daß diese Gesandten einen Abstecher nach Antiochia gemacht haben könnten. Und so ergibt sich die Unmöglichkeit, die in II Makk. erwähnte Gesandtschaft in der Zeit des Eupator, in die sie fallen soll, unterzubringen. Sie schwebt nicht nur völlig in der Luft, was ja an sich nicht weiter verwunderlich zu sein brauchte, sondern sie wird durch die bei Polybios in festem Zusammenhang gegebene Schilderung des diplomatischen Verkehrs zwischen Rom und Antiochia einfach ausgeschlossen.

Erst der Araber läßt uns erkennen, was hinter jener geheimnisvollen Gesandtschaft eigentlich steckt, und dieselbe Überlieferung, die bei ihm vorliegt, begegnet uns, von einzelnen unbedeutenden Abweichungen abgesehen, auch bei dem arabischen Josippus, dessen Kern nach Wellhausens Darlegungen (Abhdl. der Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. N. F. Bd. I) mit der arabischen Makkabäer-Geschichte zusammenfällt. Letztere schildert nun in Kap. 11 ebenso, wie es II Makk. nach Jason tut, eine verunglückte Unternehmung, die Lysias im Auftrage des Eupator gegen die Juden gemacht haben soll. Während aber II Makk. nachher die Briefe des Lysias und Antiochos über den Frieden mit den Juden im Wortlaut wiedergibt, ohne einen verbindenden Text über die Verhandlungen dazu zu liefern, erzählt der Araber umgekehrt kurz und klar den Gang der Verhandlungen, ohne jedoch die Urkunden mitzuteilen.

Nach ihm macht Lysias von sich aus dem Judas den ersten Vorschlag, sich gen Zusicherung der Religionsfreiheit zu unterwerfen. Judas geht darauf unter der Bedingung, daß der König einverstanden ist. Auf diese schrifthe Mitteilung des Judas hin schreibt Lysias an den König, wie schwierig Unterwerfung der Juden sein würde, daß Judas aber zum Frieden bereit, und daß er selber auf Verhaltungsmaßregeln warte. Der König ist einrstanden, befiehlt Lysias, den Vertrag abzuschließen, schreibt selber demgemäß Judas und alle Juden im Lande, und so herrscht denn für eine Weile ieden zwischen ihnen. Darauf folgt der Exkurs über das Anwachsen der acht Roms, und daran schließt sich ohne irgendwelche Verbindung in Kap. 13 ser Gesandtenbrief, aber in etwas abweichender Form. Hier wird der Brief gesendet nicht von auf der Reise befindlichen Gesandten, sondern von dem Senior" und den 320 Senatoren, und er ist gerichtet an den „Feldherrn" ıdas und die Juden. Der „Senior" ist natürlich der in I Makk. 8, 16 neben n 320 Senatoren erwähnte Regent, der, ohne Diadem und Purpur zu tragen, ch allgemeinen Gehorsam findet und von Jahr zu Jahr mit seiner Gewalt traut wird. Auch bei dem Araber sind es also ebenso wie in II Makk. die ömer, die ihrerseits die Verbindung mit den Juden anbahnen, ebenso wie einst die Spartaner unter Areus getan haben sollen, und wie die Römer ıd Spartaner auf die betrübende Kunde vom Tode des Jonathan ihrerseits n Simon um die Erneuerung des Bündnisses gebeten haben sollen (I Makk. ı, 16ff.). Alle diese Schriftsteller legen großen Wert darauf zu zeigen, daß es weltbeherrschende Volk genau so wie die tapfersten der Hellenen um die eundschaft der Juden geworben hat. Und so bedeutet denn auch unser Gendtenbrief im II Makk. trotz seiner an sich nüchternen Fassung doch eine starke hmeichelei für die jüdische Eitelkeit.

Der Inhalt des Schreibens bei dem Araber besagt nun, daß man in om mit Freude von der Tapferkeit und den Erfolgen der Juden gehört, zueich aber mit Bedauern vernommen hat, daß sie mit Antiochos Frieden schließen ollen. Lieber sollen sie sich mit den Römern verbinden statt mit den Griechen, e ihnen so viel Unheil zugefügt haben. Die Römer beabsichtigen, Antiochia ızugreifen, die Juden sollen ihnen mitteilen, mit wem sie verfeindet, mit em sie befreundet sind, damit die Römer sich danach richten können. Trotz r mancherlei Abweichungen von der Fassung des Schreibens in II Makk. ist eser Brief doch offenbar als aus derselben Urquelle geflossen zu betrachten, ıd wir sehen also, daß in dieser der König Eupator als Feind betrachtet orden ist, dessen Anerbietungen die Römer durch die ihrigen unwirksam zu achen bestrebt sind. Auch im II Makk. wissen ja die Römer noch nicht, wie eit die Verhandlungen der Juden mit dem Könige gediehen sind, sie haben ıen bisher noch keine Fühlung mit den Juden gehabt und bitten daher, man öge ihnen einige Leute senden, die ihnen die Intentionen der Juden klar gen können. Ganz mit Unrecht haben also die Erklärer angenommen, daß e römische Gesandtschaft zu friedlichen Verhandlungen nach Antiochia unteregs sei, vielmehr erhalten wir hier die Aufklärung, weshalb in II Makk. 1, 36 der Ausdruck προσάγομεν πρὸς Ἀντιόχειαν gebraucht ist, der in feindchem Sinne angewendet zu werden pflegt. Nun schließt sich bei dem Araber n den Brief der Gesandten sogleich der Text eines von dem „Senior" und n 320 Senatoren an die Juden gerichteten Bündnisvorschlags, der in ver-

kürzter Form die aus I Makk. 8, 24 bekannten Bedingungen enthält. Der Vorschlag wird von den Juden angenommen und das Bündnis hat lange Zeit gedauert. Der stark abkürzende Araber sagt nichts darüber, durch wen und wo der Abschluß des Bündnisses erfolgt sein soll, und andrerseits hat Jasons Epitomator, der auf die Römer-Freundschaft durchaus keinen Wert legt, die Bündnisurkunde einfach unterdrückt, da ihm wohl daran lag, zu zeigen, wie Rom sich um die Gunst der Juden beworben hat, nicht aber, wie eng die Freundschaft der Juden mit Rom gewesen ist. Nur ganz beiläufig und in andrem Zusammenhang (4, 11) hat er von der Absendung des Eupolemos nach Rom gesprochen. Aber daraus sehen wir immerhin, daß Jason selber von jener Gesandtschaft gehandelt haben muß, und aus dem Araber lernen wir, daß die von den Römern nach II Makk. 11, 37 angeblich erbetene Gesandtschaft nach Jasons Darstellung eben unter Eupolemos' Führung nach Rom gereist ist. So ergänzen sich auch hier wieder die abgeleiteten Quellen untereinander.

Während nun aber weiterhin II Makk. und der Araber wieder stark kürzen und die Syrer, ohne einen Grund dafür anzugeben, den eben geschlossenen Religionsfrieden brechen lassen, schreibt der arabische Josippus, daß Eupator auf die Kunde von dem Bündnis des Judas mit Rom den Frieden gebrochen habe, und diese Begründung muß auch in der gemeinsamen Urquelle gestanden haben, denn gerade zu ihr paßt die Schilderung des Arabers von dem weiteren Verlauf der Dinge. Danach erfährt nämlich Eupator nach seiner Niederlage in der Elefantenschlacht, daß Philippos von ihm abgefallen sei, und daß außerdem noch Demetrios von Rom aus mit einem großen römischen Heere gegen ihn heranziehe. Daraufhin schickt der König zu Judas und bittet um Erneuerung des Friedens, die denn auch bewilligt wird. Der König beschenkt den Tempel, läßt den Menelaos töten und zieht nach Antiochia zurück, wo er von Demetrios und dem römischen Heere vernichtet wird. Auch Jason von Kyrene hat nach II Makk. 14, 1 fälschlich vorausgesetzt, daß Demetrios mit einem starken Heere und einer Flotte in Syrien gelandet sei; daß es sich dabei um Römer gehandelt habe, wird allerdings vom Epitomator verschwiegen, aber es ist eigentlich selbstverständlich, denn woher hätte Demetrios dieses Heer sonst erhalten können? Als Landungsplatz nennt der Epitomator Tripolis, das auch bei Josephus (XIII, 389) als solcher genannt wird, obgleich es im I Makk. nicht erwähnt ist. Schon Niese (105) hat darauf hingewiesen, daß hier wieder eine Berührung zwischen Josephus und Jason vorliegt. Wir sehen also, daß der Araber auch in diesem Punkte auf die bei Jason gegebene Darstellung zurückgeht, und daß darin eine im Orient wirklich einmal verbreitete Anschauung vorgetragen war, Demetrios sei von der über die Ermordung des Octavius erbitterten römischen Regierung gegen Eupator geschickt worden. Wir wissen nämlich aus Zonaras XI, 25, daß Demetrios selbst dieses Gerücht verbreitet, und daß es ihm sein Spiel wesentlich erleichtert hat, da Lysias und Eupator, durch die Furcht vor Rom gelähmt, ihm nicht energisch genug entgegengetreten sind, während andere Leute sich im Vertrauen auf Roms Macht dem Prätendenten anschlossen, da zunächst im Orient niemand wußte, wie wenig Rom in Wirklichkeit mit der Flucht des Demetrios einverstanden war.

Mag man nun im übrigen die Zuverlässigkeit der arabischen Makkabäer-Geschichte so gering einschätzen, wie man will, es liegt auf der Hand, daß sie

in diesen Dingen keinesfalls auf einer Ausschmückung oder Bearbeitung unseres II Makk. oder des Josephus beruhen kann, und es läßt sich nicht leugnen, daß sie uns über die Friedensverhandlungen mit der syrischen Regierung ein in sich besser zusammenhängendes und sehr viel deutlicheres Bild gibt als der Epitomator, der hier ganz besonders ungeschickt gekürzt hat.

Wir haben oben gesehen, daß der umfängliche Bericht des Arabers über die Vernichtung des Hasdrubal und Hannibal uns die an sich unverständliche Angabe des I Makk. 8, 4 über die von den Enden der Welt zur Vernichtung Roms herangezogenen Könige verstehen ließ, und daß auch die Erwähnung Karthagos bei Josephus (XII, 414) auf die gemeinsame Quelle, Jason, zurückgehen muß. Daraus erklären sich denn auch die merkwürdigen Anachronismen in dem Bericht des I Makk. über die Entwickelung Roms. Wenn dort gesagt wird, die Römer hätten die Gallier unterworfen und tributpflichtig gemacht, so läßt sich das keineswegs, wie die Verteidiger der Echtheit behaupten, auf den Sieg des Manlius Vulso über die kleinasiatischen Galater oder auf die Kämpfe gegen die Gallier Oberitaliens oder gegen die Allobroger deuten, denn diese Dinge haben für die Orientalen wenig Interesse gehabt, außerdem sagt Josephus ausdrücklich, daß die Römer „Gallien", nicht irgendwelche anderswo wohnende Gallier oder einen einzelnen Stamm in Gallien, unterworfen hätten. Es ist also die Eroberung durch Caesar darunter zu verstehen, ebenso wie die Angabe, daß ganz Spanien unterworfen sei, die Taten des Augustus dort voraussetzt. Vollends die für die Zeit des Judas und überhaupt für die Zeit der römischen Republik ganz unmögliche Vorstellung, daß die Römer alljährlich einem einzelnen Manne die Herrschaft über ihr ganzes Reich anvertrauten, der sie ausübe, ohne das Diadem anzulegen und ohne durch Neid oder Eifersucht gestört zu werden, wird uns begreiflich, wenn wir sie bei einem in der Kaiserzeit schreibenden und mit der Rechnung nach den Regierungsjahren der Kaiser vertrauten Juden der Diaspora vorfinden. Jason hat, als er das erste Bündnis zwischen Rom und den Juden in die Zeit des Judas verschob, allerlei Reminiszenzen aus seiner Kenntnis der römischen Geschichte zusammengestoppelt, ohne sich über die Chronologie dabei Gedanken zu machen. Ebenso setzte er voraus, daß die ihm geläufige Stellung des princeps schon damals vorhanden gewesen sei. Die Herrschaft des einen Mannes wird in V. 16 als ein κυριεύειν bezeichnet, mit „κύριε" pflegten die Alexandriner die Kaiser anzureden, wie wir z. B. aus den erwähnten sogenannten heidnischen Märtyrerakten ersehen (Wilcken a. a. O. 801, 811, 812, 823).

Daß die ganze Römer-Episode in Kap. 8 des I Makk. einen Einschub in den ursprünglichen Text bedeutet, springt ohne weiteres in die Augen, wenn man nur ihr Verhältnis zu der Umgebung betrachtet. Am Schluß des Kap. 7 heißt es, nach der Vernichtung des Nikanor und der Einsetzung des Nikanor-Festes habe das Land „wenige Tage" Ruhe gehabt. Am Anfang von Kap. 9 schickt aber der König den Bakchides mit Alkimos schon zum zweiten Male (ἐκ δευτέρου) gegen das heilige Land. Der Interpolator hat gar nicht empfunden, wie wenig dies ganz ungestraft und ungerügt gebliebene Vorgehen des Demetrios dazu stimmt, daß er nach der gefälschten Urkunde soeben von Rom mit Krieg zu Wasser und zu Lande bedroht worden sein soll, falls er sich noch einmal an den Juden vergreifen würde. Deutlich genug hebt sich hier der eingesetzte Flicken von dem alten Kleide ab.

Kap. 8. Die Römer-Bündnisse des Jonathan und Simon.

Jonathan stand als hochgeehrter Parteigänger auf Seiten des von Tryphon gegängelten Knaben Antiochos VI. im Kampfe gegen die Truppen des Demetrios II. Nach einem glänzenden Siege in Galiläa kehrte er nach Jerusalem zurück (11, 74), aber als die Heerführer des Demetrios von neuem angreifen wollten, mußte er wieder nach dem Norden ziehen (12, 24). In die kurze Atempause dazwischen wird nun Jonathans Verhandlung mit Rom und Sparta eingeschoben, ebenso wie es bei Judas geschehen ist. Eine römische Urkunde wird hier allerdings nicht geboten, dafür erhalten wir die schon besprochene Korrespondenz mit den Spartanern. Es scheint so, als habe dem Interpolator kein auf Rom bezügliches Aktenstück vorgelegen, das er dem Jonathan zuweisen konnte, denn sonst würde er doch wohl nicht verfehlt haben, es mitzuteilen. Ein Bündnis der Römer mit Jonathan war ja auch schon darum ganz undenkbar, weil er niemals Anspruch auf politische Selbständigkeit erhoben hat, sondern stets der Vasall des meistbietenden Thron-Anwärters oder Inhabers gewesen ist. Wenn er auch als anerkanntes Haupt des jüdischen Volkes an sich vielleicht bündnisfähig für Rom gewesen wäre, so hat er eben doch immer nur bei einem der syrischen Könige Halt gegen den andern gesucht und gefunden. Die Verteidiger der Echtheit vermeiden es durchaus, auf diese Dinge einzugehen. Sie nehmen es auch fast immer ruhig hin, wenn in Kap. 14, 16 ff. erzählt wird, daß Römer und Spartaner über die Kunde vom Tode des Jonathan sehr betrübt waren und ihrerseits dem Simon auf ehernen Tafeln den Vorschlag machten, das Bündnis zu erneuern. Solche Tafeln brauchte man doch erst, wenn es galt, das abgeschlossene Bündnis in dauerhafter Form zu verewigen. Wozu schickte ferner der von den Römern so umworbene Simon den Numenios noch mit einem kostbaren Schilde nach Rom? Dergleichen Geschenke pflegten doch nur von denen dorthin gesendet zu werden, die etwas von Rom zu erbitten hatten, nicht von solchen, die den Römern etwas gewährten. Sonderbar ist es auch, daß Simon den Numenios nach Kap. 14, 24 erst nach Rom geschickt haben soll, nachdem er schon von seiner Sendung nach Sparta heimgekehrt war! Konnte Numenios die beiden Gesandtschaften nicht auf einer Reise erledigen? Und wenn man die Stelle 15, 17ff. betrachtet, ergibt sich da nicht deutlich genug, daß Simon seinerseits die Verbindung mit Rom aufgenommen haben soll? Es besteht ein entschiedener Widerspruch zwischen dieser Stelle und 14, 16ff., denn man darf nicht etwa einwenden, daß 14, 17ff. sich nur auf die Spartaner beziehen solle; die Erwähnung des Bündnisses mit Judas, der doch mit Sparta nichts zu tun gehabt hat, zeigt, daß es sich dort auch um die Römer handelt. Man sieht deutlich, daß der Interpolator seiner Aufgabe, die gefälschten Urkunden mit Zubehör in den ursprünglichen Text hineinzuarbeiten, durchaus nicht gewachsen gewesen ist, sondern sich auf Schritt und Tritt in den eigenen Schlingen gefangen hat. Der Bericht über die Errungenschaften des Numenios in Rom ist noch dazu mitten in die Schilderung der Belagerung des Tryphon in Dora hineingesprengt. Genau so ungeschickt, wie in 9, 1 nach dem Einschub des Judasbündnisses der abgerissene Faden mit den Worten „ἐκ δευτέρου" wieder angeknüpft wird, geschieht es in 15, 25 mit den Worten: „Ἀντίοχος δὲ ὁ βασιλεὺς παρενέβαλεν ἐπὶ Δωρᾶ ἐν τῇ δευτέρᾳ." Numenios hat jetzt

plötzlich Gefährten, während er vorher allein abgeschickt war; das ist allerdings eine Kleinigkeit, aber sehr merkwürdig ist es, daß die zur Abschließung eines Bündnisses ausgeschickte Gesandtschaft nicht, wie man erwarten sollte, eine Bündnisurkunde auf ehernen Tafeln mitbringt sondern, was hier in keiner Weise vorbereitet ist, die Abschrift eines Schreibens des Konsuls Lucius an König Ptolemaios, das in gleicher Fassung an eine Reihe anderer Könige und Staaten gerichtet worden sein soll.

Der Konsul hält es, wie schon bemerkt, sonderbarer Weise für nötig, in der Anschrift ausdrücklich zu betonen, daß er ein Römer ist. Dann erwähnt er das Bündnis mit den Juden und knüpft daran die Mitteilung, der Senat habe an die Könige und Länder eine Mahnung ergehen lassen, den Juden nichts böses zu tun, ihr Land und ihre Städte nicht zu bekriegen noch etwaigen andern Kriegführenden Beistand gegen sie zu leisten. Und wenn Verbrecher aus dem Lande der Juden bei dem Adressaten Zuflucht suchten, so solle er sie dem Simon ausliefern, damit der sie nach dem jüdischen Gesetz bestrafe.

Nach diesem hinsichtlich der Überlieferung ganz unanfechtbaren Text ist also an Ptolemaios selber eigentlich gar keine Warnung vor Übergriffen ergangen sondern nur die Mitteilung, daß andre vor solchen gewarnt seien. Und wenn wir nach V. 22ff. voraussetzen müßten, daß der Konsul genau denselben Text an die andern geschrieben hat, so würde dasselbe auch für diese gelten, also ein direktes Verbot, die Juden anzugreifen, würde an keinen davon ergangen sein!

Meyer (264) erklärt, es seien den Gesandten außer den Empfehlungsschreiben an die Könige auch solche an die unter römischem Schutz stehenden Freistädte mitgegeben worden, die sie auf der Reise berühren konnten. Davon steht hier in unserm Text nicht das geringste, sondern die Städte werden nur, genau so wie die Könige auch, vor Übergriffen gegen die Juden in Judäa gewarnt. Von irgendwelcher Fürsorge für die Gesandten, wie sie z. B. in Kap. 12, 4 erwähnt wird, ist hier gar keine Rede. Wie ein solches Empfehlungsschreiben hätte aussehen müssen, zeigt uns ja der bei Josephus (XIV, 233) erhaltene Brief des G. Fannius an die Behörden von Kos. Nicht einmal davon, daß die betreffenden Städte die in ihnen ansässigen Juden unbehelligt lassen sollten, bekommen wir hier etwas zu hören. Es fehlt also in der Urkunde gerade das, was die nachher genannten Städte hätte angehen können, und das, was in der Urkunde steht, hatte für den weitaus größten Teil der Adressaten überhaupt keinen Sinn, da sie ja gar nicht in die Versuchung kommen konnten, die Juden zu bekriegen. Mit welchem Staunen würde man in Sikyon oder Delos eine solche Warnung aufgenommen haben! Am handgreiflichsten tritt der ganze Unsinn darin zu Tage, daß jene Warnung auch an die Spartiaten gerichtet worden sein soll, obwohl die doch angeblich eben erst wieder die alte Brüderschaft erneuert und bekräftigt hatten. Mit Textänderungen ist hier gar nichts zu machen, es bleibt nur übrig, zuzugestehen, daß der Brief des Consuls Lucius an sich ein sinnloses Geschreibsel ist, und weiter läßt sich zeigen, daß er in unlösbarem Widerspruch zu der mit ihm verbundenen Liste von Herrschern und Staaten steht.

Sehen wir diese Liste näher an. An ihrem Ende werden Kypros und

Kyrene genannt, als seien sie selbständige Staaten, während sie doch in Simons Zeit zu Ägypten gehörten, dessen König, Ptolemaios Euergetes II., eben der Adressat des Briefes des Konsuls Lucius ist. Meyer meint, Kypros und Kyrene wurden hier noch besonders genannt, weil sie „selbständige Teilreiche" gewesen seien. Das könnte einen Schein des Rechten für sich haben, wenn sie neben Ägypten genannt würden, da sie aber neben dem gemeinsamen Beherrscher der drei Länder genannt werden, so zeigt sich, daß der Fälscher nicht gewußt hat, daß Kypros und Kyrene dem Euergetes II. gehört haben, und somit ist Meyers Einfall ebenso verfehlt wie Schürers (I, 251) Ausflucht, die Römer hätten sich erlaubt, „an die ägyptischen Gouverneure von Cypern und Cyrene extra zu schreiben". Schon Brandis (R. E. II, 154) hat erkannt, daß die Erwähnung dieser beiden Länder auf eine spätere Entstehung der Liste hindeutet, die nach der im Jahre 58 v. Chr. erfolgten Einziehung von Kypros durch Rom, angesetzt werden muß. Ihm ist es auch bereits aufgefallen, daß die karischen Städte Myndos, Halikarnassos und Knidos außer der Landschaft Karien erwähnt werden, ebenso wie Phaselis außer Lykien und Side außer Pamphylien. Erst recht sonderbar ist es, daß diese Städte nie neben einander oder neben ihrer Landschaft sondern immer in ganz anderer Umgebung genannt werden. Es ist ganz klar, daß der Verfasser dieser Liste die geographischen Zusammenhänge ebensowenig überschaut wie er die in Simons Zeit bestehende politische Verbindung von Kyrene und Kypros mit Ägypten begriffen hat. Längst bemerkt ist es, daß die Römer keine Veranlassung gehabt haben, in Simons Zeit an Demetrios II. einen solchen Warnungsbrief zu erlassen, da er doch schon nach Kap. 14, 3 im Jahre 172 der Seleukidenära in den Osten gezogen und in die Gefangenschaft der Parther geraten war. Nach Kap. 14, 24 schickte Simon angeblich den Numenios nach Rom, bevor am 18. Elul des Jahres 172 Sel. der Ehrenbeschluß des jüdischen Volkes für Simon gefaßt worden ist, zurückgekehrt soll Numenios sein, als der im Jahre 174 auf den Thron gekommene Antiochos Sidetes schon eine Zeit lang Dora belagert hatte. Wie lange hatte Numenius denn in Rom gesessen, und wann hatten die Römer denn zuerst von der Gefangennahme des Demetrios gehört? Schürers Versuche, diese Anstöße aus dem Wege zu räumen, sind gänzlich mißglückt. Es bleibt dabei, daß der ganze Abschnitt über das Römer-Bündnis des Simon ein den Zusammenhang der Erzählung ungeschickt zerreißender Einschub ist, der von Widersprüchen in sich selber und mit dem übrigen Text des Buches wimmelt und erst nach dem Jahre 58 v. Chr. gemacht sein kann.

Zur Aufhellung der Entstehung des Briefes des Konsuls Lucius gibt uns der bei Josephus (XIV, 145 ff.) erhaltene Senatsbeschluß die Möglichkeit. Schon Ewald hat erkannt, daß wir dort den in dem Briefe des Konsuls vorausgesetzten Senatsbeschluß vor uns haben. Tatsächlich sind die begleitenden Umstände unter denen die beiden Aktenstücke entstanden sein sollen, dieselben. Beidemal ist Numenios Antiochos' Sohn Mitglied der Gesandtschaft, und wenn sein einer Kollege bei Josephus auch Alexander Jasons Sohn heißt statt wie im I Makk. (12, 16 u. 14, 12) Antipater Jasons Sohn, so liegt, wie längst bemerkt ist, nur ein Versehen vor, eine Verwechselung mit Alexander Dorotheos' Sohn. Dieser wird allerdings im I Makk. überhaupt nicht genannt, aber auch dort wird in Kap. 15, 15 von mindestens

drei Gesandten gesprochen; es ist also klar, daß der Interpolator in seiner Vorlage auch den Alexander erwähnt gefunden haben muß. Beidemal bringt die Gesandtschaft der Juden einen goldenen Schild, der, wie Mommsen (Hermes IX, 283) gezeigt hat, auch beidemal dasselbe Gewicht gehabt haben soll. Allerdings hält Mommsen es für möglich, daß die bei solchen Gelegenheiten zu übereichenden Ehrengeschenke an den kapitolinischen Jupiter einer festen Norm unterlagen, und daß die Übereinstimmung hinsichtlich des Schildes also nichts entscheidendes bedeute. Aber das ist nicht richtig, wie sich schon aus den mir gerade einfallenden Beispielen ergibt. Demetrios I warb um Roms Anerkennung mit einem Goldkranz, der das gebräuchlichste Ehrengeschenk gewesen ist (Polyb. XXXII, 4, 6. Diodor XXXI, 29 f.). Tryphon schickte eine goldene Nike (Diodor XXXIII, 28 a), der letzte Antiochos wollte persönlich dem Jupiter den herrlichen aus Gold und Edelsteinen gearbeiteten Kandelaber weihen, den ihm nachher Verres geraubt hat (Cic. in Verr. IV, 64). Aristobulos II übergab nach Josephus (XIV, 35) dem Pompejus einen goldenen Weingarten im Werte von 500 Talenten, nicht etwa als persönliches Geschenk sondern als Gabe für den Jupiter Capitolinus, in dessen Tempel Strabon das Kunstwerk noch gesehen hat. Hyrkanos II. sandte dem Antonius einen Goldkranz (XIV, 304) und gleichzeitig kam aus Ägypten eine Gesandtschaft mit einem Kranz von 4000 Goldstücken an Wert. Die Übereinstimmung hinsichtlich der sonst anscheinend wenig üblichen Stiftung des goldenen Schildes ist also erheblich beweiskräftiger als Mommsen annahm. Daß alle diese Übereinstimmungen zufällige sein sollten, muß als ausgeschlossen gelten. Wenn Täubler (165) gegen die „Identifizierung" der beiden Urkunden bemerkt: „Die Formen und der Inhalt allgemeiner Vertragserneuerungen sind sich immer gleich", so betrifft das doch eben nur die Formen, wie, daß die Römer das Geschenk annehmen, das Bündnis erneuern und die gewünschten Geleitsbriefe schreiben, aber das Zusammentreffen der Begleitumstände, z. B. das Auftreten derselben Persönlichkeiten in der Gesandtenrolle steht doch auf einem ganz anderen Brett. Der Zusammenhang zwischen den beiden Aktenstücken läßt sich also nicht aus der Welt schaffen, es fragt sich nur, wie er zu erklären ist.

Einige Gelehrte haben gemeint, beide Urkunden gehörten in Simons Zeit, andere haben beide der Zeit des Hyrkanos II. zugewiesen, weil Josephus seinem Text hinzufügt: „ταῦτα ἐγένετο ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως καὶ ἐθνάρχου ἔτους ἐνάτου μηνὸς Πανέμου." Bekanntlich hat Mommsen (Hermes IX, 285 f.) zu erweisen gesucht, daß damit das Jahr 47 v. Chr. gemeint sei, und daß die Jahre des Hyrkan von der im Jahre 56 von Gabinius gegebenen Formulierung seiner Stellung ab gerechnet würden. Dagegen ist aber mit Recht bemerkt worden (Literatur bei Schürer I, 251 ff.), jene „dritte Einsetzung" des Hyrkanos sei tatsächlich nichts anderes gewesen als eine völlige Entkleidung von jeder politischen Wirksamkeit, sie habe ihm also unmöglich Veranlassung geben können, eine neue Zählung seiner Regierungsjahre vorzunehmen, bei der er darauf verzichtete, seine zahlreichen vor 56 liegenden Jahre in der Hohenpriesterstellung mit in Anschlag zu bringen. Der Mann, der zuerst jene Datierung dem Senatsbeschluß hinzugefügt hat, war offenbar der Meinung, daß die Hohenpriesterjahre seines Hyrkanos mit den Ethnarchenjahren desselben zusammengefallen sind. Das ist aber bei Hyrkanos II. aus-

geschlossen, denn der ist schon 76 v. Chr. unmittelbar nach dem Tode seines Vaters Hoherpriester geworden und 9 Jahre geblieben, bis er nach dem Tode der Mutter für einige Monate das Königtum damit verband, und danach beide Würden zusammen an seinen Bruder Aristobulos II. verlor. Die Hohepriesterwürde erhielt er 63 v. Chr. durch Pompejus zurück, aber damals ist er ebensowenig wie durch Gabinius zum Ethnarchen ernannt worden. Das ist erst durch Caesar geschehen, und man darf nicht mit Täubler (164 An. 4) annehmen, daß der Zusatz dieses Titels in der Datierung „eine Vorwegnahme eines eben erst verliehenen Titels für die voraufgehende Zeit" sei. Was Täubler daneben noch zur Stützung von Mommsens Verlegung der Urkunde in das Jahr 47 beibringt, erledigt sich von selber, wenn man zusieht, wie Josephus sonst die Regierungszeit des Hyrkanos II. berechnet. XV, 179 gibt er ihm 9 Jahre als Hoherpriester unter dem Königtum seiner Mutter und im ganzen 40 Jahre. XX, 244 sagt er, Hyrkan habe von Pompejus das Hohepriestertum zurückerhalten, statt des Königtums aber die Vorsteherschaft (προστασία) über das Volk, und er habe zu den 9 Jahren noch 24 weitere regiert. Josephus rechnet also an der zweiten Stelle die Jahre, in denen Hyrkan tatsächlich das Hohepriestertum bekleidet hat, das ihm 40 v. Chr. durch seinen Neffen Antigonos endgültig abgenommen worden ist. An der ersten Stelle wird aber das Hohepriestertum des Hyrkan offenbar bis zum Jahre 37 gerechnet, d. h. bis zu der nach Antigonos' Vernichtung erfolgten Einsetzung des Ananel durch Herodes. Wir sehen nun aus XV, 15, daß die babylonischen Juden den Antigonos überhaupt nicht anerkannt haben sondern den Hyrkanos als ihren Hohenpriester und König ehrten. Ebensowenig hat natürlich Hyrkanos selber die Absetzung durch Antigonos anerkannt, erst Herodes gegenüber hat er Verzicht geleistet, und so kommen die 40 Jahre seines Hohenpriestertums heraus. Eine Parallele zu dieser Art, seine Regierungsjahre zu zählen, bietet uns Ptolemaios Euergetes II. Als der nach dem Tode des Bruders auf den Thron Ägyptens zurückkehrte, rechnete er seine Regierungsjahre von dem Augenblick ab, wo er zum ersten Mal als König neben Philometor getreten war, und er berücksichtigte es nicht, daß er inzwischen lange Jahre aus Ägypten verdrängt gewesen war. Es muß also dabei bleiben, daß die Datierung unseres Senatsbeschlusses nicht in die Zeit des Hyrkanos II. paßt. Ebenso steht es mit seinem Inhalt. Schon Viereck (a. a. O. 103 ff.) hat gezeigt, daß die Heranziehung von nur zwei Zeugen bei der Abfassung der Urkunde und die Fortlassung des cognomens bei dem Papirius in § 145 auf die Zeit vor Sulla hinweisen, während in Caesars Zeit sehr viel mehr Zeugen und zwar unter Hinzufügung des cognomens genannt werden. Ebenso sagt Viereck mit Recht, die Erwähnung mehrerer Häfen § 148 spreche gegen die Ansetzung in Caesars Zeit, denn dieser habe den Juden nur Joppe zurückgegeben. Auch Täubler (165, 4) erkennt diese Schwierigkeit an, hilft sich aber mit der Bemerkung: „Wahrscheinlich ist hier eine formelhafte Wendung für den Landes- und Küstenschutz anzunehmen." Ein tragikomisches Mißverständnis, denn tatsächlich sind diese Häfen dieselben, die uns in XIII, 261 und XIV, 249 begegnen. Es handelt sich dabei, wie schon Lévy (Rev. des ét. juiv. Bd. 41, 176 ff.) gezeigt hat, um die Häfen von Asdod, Jamnia und Gaza, die eine ganze Strecke von den betreffenden Städten entfernt lagen und in den beiden letzteren Urkunden einfach unter

der Bezeichnung „λιμένες" ohne Hinzufügung des Artikels erwähnt werden. Wann diese Häfen in den Besitz der Juden gelangt sind, ist allerdings nicht ganz klar. Den Hafen von Jamnia und die Flotte darin hat Judas nach II Makk. 12, 8 f. verbrannt, die Stadt selber soll nach Josephus (XIII, 215) Simon erobert haben, da aber nach I Makk. 15, 40 Jamnia noch in Simons letzter Zeit die Operationsbasis des Kendebaios gegen die Juden gewesen ist, so muß bei Josephus ein Irrtum vorliegen. Nach I Makk. 10, 84 und 11, 61 hat Jonathan die Stadt Asdod und die Städte in ihrer Umgebung zerstört, also auch wohl den Hafen, ebenso hat er die περιπόλια von Gaza verbrannt. Die Stadt selbst ist erst von Alexander Jannai erobert und zerstört worden. Zu dessen gesichertem Besitz haben die ganzen Küstenstädte von Stratonsturm bis Rhinokorura gehört. Wann die damit verbundenen Häfen von den Juden wieder in Betrieb genommen worden sind, wird uns auch nicht gesagt. Da aber von Simon in I Makk. 14, 5 nur gerühmt wird, daß er durch die Befestigung von Joppe die Verbindung mit dem Meere hergestellt habe, so ist anzunehmen, daß die übrigen Hafenorte damals noch wüst gelegen haben und erst unter Hyrkanos I. dem Verkehr wieder geöffnet worden sind, wie das die Urkunden voraussetzen. So wird Täubler Recht haben, wenn er sagt, die Erwähnung der Häfen spreche auch gegen eine Ansetzung des Senatsbeschlusses XIV, 145 ff. in Simons Zeit.

Diese Urkunde gehört in Wirklichkeit, wie schon Scaliger bemerkt hat, in die Zeit des Hyrkanos I., und die in ihr vorausgesetzte „historische Situation" wird uns erst durch den Vergleich mit dem Senatsbeschluß XIII, 260 ff. und dem Volksbeschluß der Pergamener XIV, 247 ff. klar. Die Gemeinde (δῆμος) der Juden hat nach XIII, 260 ff. durch die Gesandten Simon Dositheos' Sohn, Apollonios Alexanders Sohn und Diodoros Jasons Sohn unter Berufung auf das bestehende Bündnis gebeten, Rom möge ihnen dazu verhelfen, daß Antiochos die einem Senatsbeschluß zuwider gemachten Eroberungen, Joppe und „die Häfen", Gazara und „die Quellen" (Πηγαί) und andre Städte und feste Plätze, wieder herausgebe und für den angerichteten Schaden aufkomme. Außerdem haben die Gesandten sich Geleitsbriefe an die Könige und freien Gemeinden (δήμους ἐλευθέρους) erbeten. Letztere werden ihnen übergeben, die Erledigung der andern Bitten verschiebt der Senat auf eine Zeit, in der er selber freiere Hand haben wird, er will aber dafür Sorge tragen, daß den Juden in Zukunft kein ähnliches Unrecht wieder angetan wird. Den Ort Πηγαί findet Léon in dem quellenreichen Gebiet nordöstlich von Joppe, wo Herodes I. später die Stadt Antipatris gegründet hat. Kürzlich hat uns ein Papyrus gelehrt, daß Πηγαί schon unter Ptolemaios Philadelphos eine Ortschaft gewesen ist (Archiv für Pap. Forsch. VI, 393.). Wer mit dem Antiochos gemeint ist, zeigt uns der Volksbeschluß der Pergamener, der ihn als Sohn des Antiochos bezeichnet, es ist also der sogenannte Kyzikenos, der Sohn des Sidetes. Er lag im Streit mit seinem älteren Stiefbruder Antiochos Grypos, dem Sohn des Demetrios II., und von seinen Kämpfen gegen die Juden, erzählt auch Josephus (XIII, 274 ff.), allerdings ziemlich verächtlich, aber wir sehen doch auch hier, daß es dem jüdischen Lande damals übel ergangen ist, und die Urkunden lehren, daß der Kyzikenos dem Hyrkanos den ganzen Küstenstrich abgenommen hatte. Meyer (275) erhebt ohne irgendwelche Begründung den Fannius M. f., der den Senatsbeschluß veranlaßt hat, zum Konsul, ob-

wohl er zweimal (§ 260 und 265) ausdrücklich als Prätor bezeichnet wird, setzt danach den Beschluß unter das Konsulat des G. Fannius 122 v. Chr., und behauptet weiter, der dort erwähnte Antiochos sei der Sidetes gewesen, den Volksbeschluß der Pergamener erwähnt Meyer dabei überhaupt nicht und ebensowenig hat er berücksichtigt, daß der Sidetes nach allem, was Josephus und Diodor, die beide auf Poseidonios zurückgehen, über die Einigung zwischen diesem Könige und den Juden erzählen, hier gar nicht in Frage kommen kann. Sidetes hat sich mit der Entschädigungszahlung für die schon von Simon auf Kosten des Reiches gemachten Eroberungen begnügt und sich durch die Entfestigung Jerusalems und den Empfang von 300 Geiseln gesichert; hätte er den ganzen Küstenstrich und noch andere Gebietsteile den Juden abgenommen, so wäre er noch über die früher von ihm an Simon gestellten Forderungen (I Makk. 15, 28 ff.) hinausgegangen, und Josephus hätte keine Veranlassung gehabt, seine große Milde zu preisen.

An den Verwüstungen des jüdischen Landes zur Zeit des Kyzikenos war nach XIII, 278 auch ein Hilfskorps des Ptolemaios Lathyros beteiligt, und Wilcken (R. E. I, 2483 f. Vgl. auch Stähelin R. E. XI, 1, 745) hat gezeigt, daß diese Dinge sich kurz vor 108/7 v. Chr. abgespielt haben müssen. Damals war der Senat mit dem Jugurthinischen Kriege und der Sorge vor den Kimbern und Teutonen vollauf beschäftigt, es ist also sehr begreiflich, daß er nicht sofort energisch gegen den Kyzikener vorging, sondern die Juden auf ruhigere Zeiten vertröstete. Einer der mit diesem Bescheid entlassenen Gesandten, Apollonios Alexanders Sohn, begegnet uns in dem Volksbeschluß der Pergamener noch einmal als Mitglied einer Gesandtschaft des Hyrkanos I. an Rom (§ 248). Damals hat Rom dem Kyzikenos befohlen, die den Juden entrissenen Gebietsteile zurückzugeben, und bestimmt, daß es keinem Könige und keiner Gemeinde gestattet sein solle, zollfreie Ausfuhr aus den jüdischen Häfen zu treiben, außer dem mit Rom verbündeten „Könige der Alexandriner“ Ptolemaios. Diesen Senatsbeschluß haben die heimkehrenden jüdischen Gesandten unterwegs in Pergamon den Behörden vorgelegt und sind von ihnen als Bundesgenossen Roms freundlich aufgenommen worden. Die hier ohne Namensnennung erwähnten Könige sind natürlich die feindlichen Halbbrüder Grypos und Kyzikenos, und es ist selbstverständlich, daß der Senat diesen ebenso wie dem Ptolemaios und den in Frage kommenden Gemeinden die betreffenden Mitteilungen hat zugehen lassen. In dem Ptolemaios werden wir aber nicht mehr den im Jahre 108/7 aus Ägypten vertriebenen Lathyros erblicken dürfen, sondern Ptolemaios Alexander I., der damals Mitregent seiner Mutter Kleopatra III. gewesen ist; jedenfalls ist die auffallende Bezeichnung „Alexandrinerkönig“ gebraucht, um die Brüder von einander zu unterscheiden, denn Lathyros regierte damals auf Kypros.

Von hier aus können wir nun den Senatsbeschluß XIV, 145 ff. verstehen. Schon vor ihm hat das Bündnis zwischen den Römern und Juden bestanden, die Juden allein werden in der Urkunde genannt, von Hyrkanos ist hier ebensowenig die Rede wie in dem von Fannius veranlaßten Senatsbeschluß, wo auch nur vom δῆμος der Juden gesprochen wird (XIII, 260 u. 264). Hyrkanos' Name erscheint zwar in dem Volksbeschluß der Pergamener, aber auch dort nicht in dem Referat aus dem Senatsbeschluß. Wir sehen also, daß die Römer nicht mit dem Hohenpriesterfürsten, sondern mit dem Volke

der Juden ihre Verträge abgeschlossen haben. Die Pergamener bezeichnen den Hyrkanos nur als Hohenpriester nicht etwa als Ethnarchen, und da auch seine Münzen diesen Titel nicht zeigen, so wird man Reinachs Meinung, er habe ihn überhaupt nicht geführt (Rev. des ét. juives Bd. 39, 23ff.) beistimmen müssen. Daraus folgt dann, daß die angehängte Datierung ihn zu Unrecht als Ethnarchen bezeichnet. Vertrauenerweckender wird sie dadurch allerdings nicht, aber immerhin könnte sie im übrigen ja doch richtig sein. Versuchen wir also einmal, von dieser Voraussetzung ausgehend uns die „historische Situation" des neunten Jahres des Hyrkanos I. = 127/6 v. Chr. klar zu machen. Das war zugleich das vorletzte Jahr der zweiten Regierungsperiode des Demetrios II. Dieser hatte nach dem 129 v. Chr. erfolgten Untergang des Sidetes die Absicht gehabt, den vom Reiche abgefallenen Hyrkanos I. wieder zu unterwerfen, war aber durch den Aufstand seiner Untertanen und die von Ptolemaios Euergetes II. angezettelte Schilderhebung des Alexander Zabinas daran gehindert worden. Es wäre also anzunehmen, daß Hyrkanos gleich nach dem Tode des Sidetes sich jener Häfen bemächtigt und sich zugleich mit Rom in Verbindung gesetzt und das Bündnis geschlossen hat, daß er dann, als er sich im Besitz seiner neuen Eroberungen von Demetrios bedroht fühlte, durch eine zweite Gesandtschaft um den Schutz der Römer bat. Diese schrieben daraufhin die in XIV, 147 erwähnten Briefe an die autonomen Städte und Könige, mit der Warnung vor jeder Beeinträchtigung des jüdischen Landes und seiner Häfen. Unter den Königen haben wir dann Demetrios und seinen Nebenbuhler Zabinas nebst Euergetes II. zu verstehen, die ja trotz der zur Zeit zwischen Zabinas und Hyrkanos herrschenden Freundschaft (XIII, 269) doch auch in Versuchung kommen konnten, sich an der Küste Judäas einzunisten. Sollte die mehrfach angezweifelte und in Bezug auf ihre Herkunft unbestimmbare Datierung auf das neunte Jahr des Hyrkan unberechtigt sein, so würden wir mehr Raum für den Gang der Dinge gewinnen und auch mit den späteren Königen von Syrien und Ägypten zu rechnen haben. Die Warnung Roms scheint gefruchtet zu haben, bis der Kyzikenos die den Römern durch Jugurtha, die Kimbern und die Teutonen erwachsenen Schwierigkeiten benutzte, um unter Mißachtung des XIV, 145ff. erhaltenen Senatsbeschlusses (παρὰ τό τῆς συγκλήτου δόγμα heißt es XIII, 261) die Ansprüche des Reiches den Juden gegenüber noch einmal geltend zu machen. Die Urkunden ergeben also ebenso wie eine genaue Interpretation des Berichtes bei Justinus, daß die Juden nach dem Tode des Sidetes von Demetrios II. abgefallen sind und sich mit Erfolg um das Bündnis und die Unterstützung Roms bemüht haben. Roms Verhalten den Juden gegenüber ist nun aber durchaus nicht so jämmerlich und perfide gewesen, wie Meyer und andere Verteidiger der gefälschten Urkunden es hinzustellen suchen. Nach ihnen wären die Dinge ja folgendermaßen verlaufen: Judas schließt das erste Bündnis, und die Römer bedrohen Demetrios I. mit Krieg zu Wasser und zu Lande, falls er den Juden noch einmal zu nahe treten würde. Er kümmert sich nicht darum, sondern vernichtet den Judas. Die Römer tun nichts. Jonathan erneuert das Bündnis, er wird von Tryphon getötet, Rom tut nichts. Trotz dieser üblen Erfahrungen schickt Simon noch einen kostbaren Schild, um das wirkungslose Bündnis erneuert zu erhalten. Das geschieht. Bald nachher fällt der Sidetes über Johannes

Hyrkanos her und schleift Jerusalem. Rom tut nichts. Vielmehr nimmt in jener Zeit Scipio vor Numantia reiche Geschenke des Sidetes für die Staatskasse in Empfang (Liv. per. 57), was er schwerlich getan hätte, wenn der König alte Bundesgenossen Roms angegriffen hätte. Bei aller Neigung, die Perfidie der römischen Politik anzuerkennen, wird man doch eingestehen müssen, daß Rom, das doch seit 168 v. Chr. bei jeder Gelegenheit in die Angelegenheiten des Seleukiden-Reiches eingegriffen hat, unmöglich die verbündeten Juden fortgesetzt in der von Meyer angenommenen Weise preisgeben konnte, ohne sein eigenes Ansehen im Orient hoffnungslos zu schädigen.

Nach diesem Versuch, den Verlauf der Ereignisse zu ermitteln, können wir zu dem gefälschten Brief des Konsuls Lucius zurückkehren. Bei der Verarbeitung des bei Josephus XIV, 145ff. erhaltenen S. C. hat der Fälscher aus dem Prätor L. Valerius einen Konsul Lucius gemacht, indem er absichtlich auf einen vollen Namen verzichtete, um sich nicht durch einen Mißgriff dabei zu verraten. Statt der in dem S. C. nicht namentlich genannten Könige schob er der Verlegung der Urkunde entsprechend Zeitgenossen Simons ein, so wenig sich auch Attalos, Ariarathes und der Arsakes dazu eigneten, da sie alle ja ebensowenig wie die meisten der neben ihnen genannten Städte daran denken konnten, Eroberungen auf Kosten der Juden zu machen. Auf Attalos scheint der Fälscher verfallen zu sein, da er den Volksbeschluß der Pergamener gekannt haben wird; und da in diesem ein Ptolemaios erwähnt wird, so dürfte ein solcher zu der Ehre gelangt sein, der Empfänger des Briefes des Konsuls Lucius zu werden. Daß der Fälscher Akten aus dem Archiv von Jerusalem gekannt hat, wird schon durch die Auswahl der Städte, als deren letzte gerade Kyrene, Jasons Heimat, erscheint, wahrscheinlich gemacht, denn 5 der genannten Orte werden in den von Josephus aus der Fülle des ihm vorliegenden Aktenmaterials ausgewählten Urkunden genannt, und bei den meisten andern ist es anzunehmen, daß es Aktenstücke über ihre Beziehungen zu den Juden gegeben hat, wenn sie uns auch nicht mehr erhalten sind. Sehen wir also zu, was uns Josephus über diese Dinge lehren kann. Arados begegnet uns XIV, 323, es ist ebenso wie Tyros, Sidon und Antiochia von dem Triumvirn Antonius aufgefordert worden, den von Cassius dorthin in die Sklaverei verkauften Juden die Freiheit, den beraubten ihre Habe wieder zu geben. Im § 313 teilt Antonius dem Hyrkanos diese Maßnahme mit und fügt Abschriften seiner an die Städte geschickten Briefe hinzu, besonders erwähnt er noch, daß er die Tyrier vor Gewaltmaßregeln gewarnt und ihnen die Rückgabe des unrechtmäßig erworbenen auferlegt habe. Nach I Makk. 15, 24 ist ein an Arados gerichteter Warnungsbrief in Abschrift dem Simon mitgeteilt worden. Delos begegnet uns in dem Aktenstück XIV, 213, die Juden beschweren sich da, daß sie von den Parianern in der Ausübung ihrer Religion behindert worden sind. In § 231f. haben wir einen Volksbeschluß der Delier, aus dem sich ergibt, daß ihnen von den Römern verboten war, Juden für die Aushebung zum Heeresdienst heranzuziehen. Von Halikarnassos haben wir XIV, 256ff. einen Volksbeschluß, der auf Grund eines von den Römern für die mit ihnen verbündeten Juden erlassenen Schreibens den Juden ungestörte Ausübung ihrer Religion zusichert. Daß an Myndos und andere Gemeinden Kariens damals ähnliche Schreiben ergangen sind, die dann abschriftlich ins Archiv von Jerusalem gelangten, ist

umso weniger zu bezweifeln, als Josephus in § 265 ausdrücklich bemerkt, es seien außer den von ihm angeführten Aktenstücken noch viele derartige vorhanden. Daß er damit die Wahrheit gesagt hat, haben wir oben bei dem Schreiben des Norbanus an Ephesos und Sardes gesehen. Für Kos haben wir den schon erwähnten Schutzbrief des Fannius für heimkehrende jüdische Gesandte (§ 233). Außerdem hat Euaratos von Kos nach XVI, 312 eine Rolle am Hofe des Herodes gespielt, und letzterer hat nach XVI, 17 und bell. I, 425 die Stadt besucht und beschenkt. Auch diese und viele ähnliche Schenkungen des Herodes müssen zur Abfassung von Urkunden geführt haben, denn selbstverständlich haben die Beschenkten mit Ehrenbeschlüssen für den König geantwortet, die dann gleichfalls im Archiv von Jerusalem niedergelegt worden sind. Auf Kypros finden wir eine starke jüdische Diaspora, und Herodes hat durch Augustus Anteil am Ertrage der dortigen Bergwerke erhalten (XIV, 128). Ein Aktenstück liegt hier allerdings nicht vor. Für Kyrene dagegen haben wir den Schutzbrief des Agrippa für die dortigen Juden (XVI, 169). Die jüdische Diaspora auf Kreta begegnet uns in Herodes' Zeit XVII, 327 = bell. I, 103, von Gortyn im besonderen hören wir allerdings nichts.

Ebenso wenig sind Beziehungen zu Sikyon anderweitig bekannt. Den Lykiern, zumal der neben ihnen noch genannten Stadt Phaselis hat Herodes nach bell. I, 425ff. Wohltaten erwiesen. Pamphylien wollte er nach XIV, 377 anlaufen, als er auf seiner ersten Reise nach Rom von Ägypten nach Kleinasien hinüberfuhr. Damals wurde er allerdings nach Rhodos verschlagen, es ist aber nicht zu bezweifeln, daß er auf späteren Reisen jene Landschaft und in erster Linie die Stadt Side berührt hat, zumal wir hören, daß er nach bell. I, 428 sogar die kleinen kilikischen Städte beschenkt hat. Mit Rhodos hat er dauernd in freundlichen Beziehungen gestanden (XIV, 377, XV, 187, XVI, 17 u. 147). Knidos wird uns nicht in Verbindung mit Herodes genannt, er kann aber kaum an der Insel vorbeigefahren sein, als er auf der Reise zu Agrippa nach dem Schwarzen Meer über Rhodos, Kos und Lesbos segelte. Daß er auf der Rückreise mit seinem Gönner in Samos geweilt und überall den besuchten Städten Wohltaten erwiesen hat, wird ausdrücklich erzählt (XVI, 17 u. 23). Wenn, wie man anzunehmen pflegt, in unserm Text statt des überlieferten Sampsame Lampsakos einzusetzen ist, so erklärt sich die Erwähnung dieser für die Juden doch recht entlegenen und in ihrer Literatur m. W. sonst nie erwähnten Stadt eigentlich nur durch die bei den damaligen Schiffahrtsverhältnissen kaum abweisbare Annahme, daß Herodes sie ebenfalls auf seiner Fahrt nach dem Norden berührt und dadurch irgendwelche Beziehungen zu ihr gewonnen hat. Schürer (III, 3f.) will nach dem Vorgang von Michaelis unter Sampsame die bei den arabischen Geographen genannte Stadt Samsun verstanden wissen, die mit Amisos identisch sein soll. Wenn das zuträfe, so würde die Nennung dieser Stadt noch deutlicher auf die Zeit des Herodes hinweisen, der seinen nach dem bosporanischen Reiche segelnden Freund Agrippa in Sinope eingeholt hat.

Nach Philo (leg. 587) gab es in den äußersten Winkeln des Pontos Juden, und somit werden wir sie erst recht in der wichtigen Handelsstadt Amisos voraussetzen dürfen. Meyer allerdings beachtet die auf Lampsakos hindeutenden Textvarianten zu Sampsame nicht, sondern erfindet statt dessen

(264) einen angeblich arabischen Dynasten namens Sampsakes, aber wir werden wohl auf diese Bereicherung unserer prosopographischen Kenntnisse verzichten müssen, wenn wir erwägen, daß ein solcher Dynast neben den Königen hätte genannt werden müssen, nicht unter den Ländern und Städten. Über die Spartiaten ist das Nötige schon gesagt, es sei nur noch bemerkt, daß auch Sparta von Herodes beschenkt worden ist (bell. I, 425). Wir sehen also, daß wirklich fast alle der in der Liste aufgezählten Städte und Landschaften entweder in den noch erhaltenen Aktenstücken genannt werden, oder daß sich voraussetzen läßt, daß einmal Aktenstücke über ihre Beziehungen zu den Juden im Archiv der Herodeer gelegen haben. Bei der Auswahl der Namen für die Liste ist der Fälscher sich allerdings dessen nicht bewußt geworden, daß diese zu dem Inhalt seines dem Konsul Lucius in die Feder diktierten Schreibens gar nicht paßten. Das ganze Schreiben mit Zubehör ist aus Reminiszenzen an echte Aktenstücke zusammengestoppelt, nur einen Punkt hat der gesetzestreue Jude aus eigener Kraft hinzugefügt. Das ist der Befehl, dem Simon flüchtige Verbrecher auszuliefern, damit sie nach dem jüdischen Gesetz gerichtet würden. Daß die Römer den Königen der Parther, Kappadoker, Ägypter und Pergamener in Simons Zeit dergleichen zugemutet hätten, wird niemand wahrscheinlich machen können. Aber der Kaiser Augustus hat nach Josephus (bell. I, 474) dem Herodes das Privilegium erteilt, einen ihm entflohenen Menschen selbst in einer ihm nicht unterstellten Stadt aufgreifen zu lassen. Da Josephus besonders hervorhebt, dergleichen habe der Kaiser keinem anderen Könige zugestanden, so sehen wir, daß die Juden auf diese bisher unerhörte Bevorzugung stolz gewesen sind. Es scheint so, als habe der Fälscher hier genau so, wie es in den Briefen des Antiochos III. gemacht ist, Dinge aus der Zeit des Herodes in frühere Zeit verlegt, denn dieser Befehl erinnert stark an das auch für Römer geltende Verbot, den Tempelvorhof zu betreten. Die Tatsache, daß der Fälscher, um auch den Abschnitt über Simons Regierung mit Urkunden schmücken zu können, den Brief des Konsuls Lucius in der geschilderten Weise erfinden mußte, spricht schon an und für sich deutlich genug dafür, daß er keine echten Aktenstücke für jene Periode zur Verfügung gehabt hat, und da er das aus dem Archiv von Jerusalem stammende Aktenmaterial doch anscheinend benutzt hat, so muß man weiter schließen, daß darunter eben nichts vorhanden gewesen ist, was ohne weiteres als in Simons Zeit gehörend zu betrachten war. So bestätigt die Betrachtung der Urkunden durchaus das, was wir aus der Erklärung des bei Justinus vorliegenden Berichtes gelernt haben. Ganz verkehrt ist es, wenn die Verteidiger der Echtheit versucht haben, die kurze Bemerkung des Josephus (XIII, 227), auch Simon habe ein Bündnis mit Rom geschlossen, zu einem selbständigen und von I Makk. unabhängigen Zeugnis zu stempeln, um dadurch eine weitere Stütze für das Römerbündnis Simons zu gewinnen. Denn auch die damit zusammenhängende Ansicht, Josephus habe I Makk. nicht in dem uns heute vorliegenden Umfang gekannt, das Buch habe ursprünglich mit der Schilderung des Glanzes der Regierung Simons geendet, alles weitere sei späterer Zusatz, ist vermutlich falsch. Es ist dagegen mit Recht bemerkt worden, die auffallende Kürze der Behandlung des Simon bei Josephus erkläre sich dadurch, daß er im Begriff war, von seiner bisherigen Hauptquelle, I Makk., zu der neuen, Nikolaos, überzugehen. Tatsächlich hat die ursprüng-

liche Fassung von I Makk. die Darstellung der Ereignisse höchst wahrscheinlich bis zum Tode Simons geführt, da der Verfasser ja doch wohl den Anschluß an das am Ende erwähnte Buch über Hyrkanos I. gewinnen wollte. Allerdings ist in den letzten Teil von I Makk. soviel hineininterpoliert worden, daß die Reste der Urschrift darin fast verschwinden. Erst recht verkehrt ist es, aus Valerius Maximus I, 3, 3 erschließen zu wollen, daß im Jahre 139 v. Chr. eine von Simon geschickte jüdische Gesandtschaft in Rom geweilt habe, um ein Bündnis zu schließen oder zu erneuern. Damals hat der praetor peregrinus C. Cornelius Hispalus die Chaldäer wegen Schwindeleien auf religiösem Gebiet angewiesen, innerhalb von 10 Tagen Rom und Italien zu verlassen. Ebenso hat er die Juden wegen religiöser Propaganda ausgewiesen. In der Fassung des Nepotianus lautet der Text: „Judaeos .... urbe exterminavit", in der des Julius Paris: „Judaeos ..... repetere domos suas coegit." Es liegt auf der Hand, daß es sich um Ausweisung einer unbequem gewordenen Diasporagemeinde handelt. Ritschls Gedanke, daß der praetor peregrinus die Gesandten Simons ausgewiesen haben sollte, während der Senat dieselben Gesandten mit allen Ehren aufnahm, das Bündnis schloß und die nötigen Geleitsbriefe ausstellte, hätte nie aufkommen, geschweige denn, nachdem Mommsen ihn einer Widerlegung gewürdigt hatte, von anderen Gelehrten, wie Meyer (262) nachgesprochen werden dürfen. Wellhausen (Isr. u. jüd. Gesch. 2. Aufl. 258) hat mit Recht gesagt, er klinge wie ein schlechter Scherz. Wenn Schürer (I, 253) demgegenüber meinte, zwar nicht die Gesandten selber, aber Leute aus ihrem Gefolge seien als Proselytenmacher ausgewiesen worden, so bedeutet das nur eine sehr unglückliche Ausflucht.

Seit durch die Verfolgungen unter Epiphanes und die weiteren Kriege unzählige Juden in Gefangenschaft geraten waren, konnte es gar nicht ausbleiben, daß sich in Rom, wo die meiste Nachfrage nach Sklaven war, bald eine jüdische Gemeinde bildete, falls nicht schon vorher von Ägypten aus Juden dorthin gelangt waren. Jüdische Gesandte oder ihre Dienerschaft hatten gar keine Zeit, mit solchem Erfolge Propaganda zu treiben, daß der praetor peregrinus dagegen einschreiten mußte. Dergleichen konnte nur einer eingesessenen Gemeinde gelingen.

Kap. 9. Die Ehrenurkunde für Simon und die Titel der Makkabäer.

Daß diese Ehrenurkunde nicht echt sein kann, hat schon Grimm gezeigt und Wellhausen (Gesch. 268f.) weiter ausgeführt. Ihre Beweisgründe lassen sich vermehren. Schon die geographischen Bemerkungen deuten auf einen Diasporajuden als Verfasser hin, der sich dessen bewußt war, daß er für seine Leser, die ja gleichfalls Diasporajuden waren, die Lage der genannten Orte näher bestimmen müsse. In einem echten Volksbeschluß der Gemeinde von Jerusalem hätte man es nicht nötig gehabt zu schreiben: Bethsura, das an den Grenzen Judäas liegt, oder Joppe, das am Meere liegt, oder Gazara, das an das Gebiet von Asdod grenzt. Letzteres ist noch dazu falsch, und es zeigt sich, daß der Fälscher ähnlich unklare Vorstellungen von der Geographie Palästinas hat wie Aristeas und der Epitomator des Jason von Kyrene oder auch dieser selber. Der Fälscher verrät sich weiter in V. 38ff. Danach soll Demetrios II. zur Anerkennung Simons bewogen sein, weil er

gehört hatte, daß dessen Gesandte von den Römern freundlich aufgenommen, und daß die Juden als Bundesgenossen und Brüder der Römer bezeichnet sein sollten. Diese nur hier erwähnte Brüderschaft hat der Fälscher natürlich aus Unachtsamkeit von den Spartanern auf die Römer übertragen, und übrigens hat der Interpolator gar nicht bedacht, daß nach Kap. 15, 15 die Gesandten Simons ja erst im Jahre 174 Sel. von Rom heimgekehrt sein sollen, während die Urkunde schon im Jahre 172 abgefaßt sein will, und die Gefangennahme des Demetrios noch vor ihr überliefert wird. Wie, wann und wo soll denn der König etwas über die Aufnahme des Numenios in Rom erfahren haben?

Ferner ist es unglaublich, daß eine staatsrechtliche Festlegung der Stellung Simons erst im dritten Jahre seiner Regierung stattgefunden habe. Er ist nach Jonathans Gefangennahme zuerst von dem versammelten Volke zum Anführer (ἡγούμενος) gewählt worden, als dann Tryphon den Jonathan ermordet hatte, erlangte Simon von Demetrios II. die Anerkennung als Hoherpriester. Daraufhin beginnt das Volk nach Jahren des Hohenpriesters, Strategen und Anführers (ἡγούμενος) Simon zu rechnen, und da Simon allmählich alt geworden ist, überträgt er den militärischen Oberbefehl auf seinen Sohn Johannes, der in Gazara stationiert und zum ἡγούμενος gemacht wird (Kap. 13, 2ff. 42. 53). Diese Rechnung nach Jahren Simons ist doch nur verständlich, wenn sie auf einem offiziellen Akt beruht. Da Simon schon damals die höchste geistliche, Zivil- und Militärgewalt übertragen erhalten hat, so sieht man nicht ein, wie das Volk im dritten Jahre Simons noch einmal auf den Gedanken verfallen konnte, ihm das zu bestätigen und nochmals zu befehlen, daß die Urkunden im Lande nach ihm datiert würden. Man pflegt wohl zu sagen, es sei durch diese Urkunde die Erblichkeit der Würden im Hause Simons festgelegt worden, da nach V. 41 f. Simon für immer zum Hohenpriester, ἡγούμενος und στρατηγός gewählt worden sein soll, und da es am Schluß der Urkunde heißt, daß Simon und seine Kinder eine Abschrift von ihr erhalten sollten. Aber es ist doch nicht wohl denkbar, daß die Ernennung Simons im Jahre 170 nur eine vorläufige gewesen sein soll. Nur wenn sich nachweisen ließe, daß Jonathans von Simon dem Tryphon ausgelieferte Söhne noch am Leben gewesen und vom Volke als die eigentlichen Erben angesehen wären, könnte man es glaublich machen, daß durch einen besonderen Beschluß noch die Erbfolge für Simons Nachkommen festgelegt worden sei. Im übrigen war die Erblichkeit des Hohenpriestertums nach jüdischen Begriffen doch selbstverständlich, und mit dieser Würde war die Fürstenstellung ohne weiteres verbunden. Sehr merkwürdig ist es auch, daß nach V. 47 Simon jetzt eingewilligt haben soll, Hoherpriester und στρατηγός καὶ ἐθνάρχης zu sein. Hatte er denn bisher nicht eingewilligt? Und warum steht jetzt plötzlich statt ἡγούμενος das Wort ἐθνάρχης, das im I Makk. nur noch gleich darauf in Kap. 15, 1 u. 2, in einem gefälschten Briefe und seiner Umrahmung, vorkommt und auch sonst dem Simon nicht beigelegt wird? Schürer (I, 249) meint, das rätselhafte Wort ἐνσαραμελ bedeute soviel wie ἐθνάρχης, aber warum sollte im Anfang der Urkunde die hebräische Bezeichnung beibehalten sein, während sie am Ende durch die griechische ersetzt ist, und in V. 35, 38, 41 f. überhaupt nicht neben den andern Titeln erscheint? Gegen Ende wird die Urkunde ein wirres Gemisch von Beschluß

und Bericht, das auch durch die Übersetzung aus dem Hebräischen nicht entschuldigt werden kann. So kommen wir aus den Verlegenheiten gar nicht heraus, wenn wir das Aktenstück ernst nehmen wollen. Des Rätsels Lösung gibt uns wohl V. 44. Da soll es niemandem gestattet sein, Simons Privilegien anzutasten, ihm zu widersprechen, eine Kriegerschar (συστροφή, vgl. Herodot 7, 9, 1) ohne seine Erlaubnis zu sammeln und das Purpurgewand und die goldene Spange anzulegen. Das Purpurgewand war dem Jonathan von Alexander Bala verliehen worden (Kap. 10, 62), die goldene Spange, das Abzeichen der höchsten Rangklasse, der συγγενεῖς, hatte der König später hinzugefügt (10, 89) und Antiochos VI. hatte das bestätigt und noch dazu das Recht, aus goldenem Geschirr zu essen und zu trinken, verliehen. Auch bei Simon finden wir das goldene Tafelgeschirr (15, 32), und es ist zweifellos, daß er als Würdenträger des Seleukidenreiches auch die Spange und das Purpurgewand getragen hat. Aber warum wird in unserer Urkunde gleich vorausgesetzt, daß andre auf den Gedanken verfallen können, gegen den Willen des Hohenpriesters zu handeln, sein Fürstenkleid anzulegen und gar Truppen zu sammeln? Purpurgewänder begegnen uns in Judäa außerhalb der makkabäischen Familie zunächst neben modisch frisierten Locken, Phalerä und sonstigem Schmuck bei den jüdischen Stutzern in der Umgebung des Aristobulos II., über die sich die frommen Juden weidlich ärgerten (Jos. XIV, 45). Vollends empörend fanden es diese, daß der von Hyrkanos II. zur Verantwortung vor den hohen Rat geladene Herodes dort nicht in Sack und Asche erschien, sondern mit einer ohne Erlaubnis des Hohenpriesters schnell zusammengerafften Kriegerschar, im Purpurgewand und Haarschmuck vor seine erschreckten Richter trat, die denn auch nichts zu sagen wagten (XIV, 169ff.). Ich glaube, hier haben wir die „historische Situation", die dem Verfasser vorgeschwebt hat. Er gehört als Pharisäer zu den Feinden des Herodes und will seinen Lesern zu Gemüte führen, daß dieser gegen den für ewige Zeiten festgelegten Willen des Volkes gefrevelt hat, als er die Hand nach einer Würde ausstreckte, die nur den Nachkommen Simons zustand. Auch die Einsetzung des Hohenpriesters Ananel durch Herodes erregte ja die Empörung der Juden, da sie die Ansprüche des jungen Aristobulos verletzte. Der Fälscher polemisiert hier ebenso gegen Herodes, wie es der Verfasser der Antiochos-Briefe hinsichtlich der Menagerie und der Tierhetzen des Königs getan hat.

Alles in allem genommen ist unsere Urkunde deshalb so mißglückt, weil der Verfasser zwei Dinge in ihr zusammengeschweißt hat, die sich nach Lage der Umstände nicht wohl vertrugen. Er wollte einmal die staatsrechtliche Formulierung der Herrscherstellung Simons geben, und zweitens einen Beschluß zu Simons Ehren. Für einen solchen war es wünschenswert, möglichst die ganzen Taten Simons aufzählen zu können, und darum mußte die Urkunde nach deren Erwähnung eingeschoben werden. Dabei ergab sich dann allerdings, daß nunmehr Simons Stellung in den ersten Jahren seines Hohenpriestertums in ein zweifelhaftes Licht geriet, während die Grundschrift von I Makk. sie ganz klar umschrieben hatte. Aber wie kommt der Fälscher dazu, dem Simon am Ende plötzlich den Titel Ethnarch zu verleihen, der dann auch unmittelbar darauf noch in dem Briefe des Sidetes (Kap. 15, 1f.) erscheint, sonst aber niemals für Simon gebraucht wird, nicht einmal in der

Urkunde selber, die ihn doch in V. 41f. unbedingt enthalten müßte, wenn sie echt wäre und der Titel bestanden hätte? Ich glaube, es kommt daher, daß der Verfasser die Anregung zu seinem verunglückten Psephisma der Juden zu Ehren Simons aus den Erlassen Caesars (XIV, 190 – 212) gewonnen hat. Caesar hat dem von Gabinius ganz auf seine geistlichen Befugnisse beschränkten Hyrkanos auch den Juden gegenüber die alte fürstliche Gewalt, wie seine Vorfahren sie gehabt hatten, nur mit Ausnahme des Königstitels, wieder gegeben, und zwar als erbliche Würde. Darum werden in Caesars Erlassen, die vom römischen Standpunkt geschrieben sind, der nicht ohne weiteres die Vererbung der Hohenpriesterwürde voraussetzt, fast immer die Nachkommen des Hyrkanos neben ihm noch besonders genannt. Am deutlichsten spricht § 199 „Ὑρκανὸν Ἀλεξάνδρου υἱὸν καὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ ἀρχιερεῖς τε καὶ ἱερεῖς Ἱεροσολύμων καὶ τοῦ ἔθνους εἶναι ἐπὶ τοῖς δικαίοις, οἷς καὶ οἱ πρόγονοι αὐτῶν τὴν ἀρχιερωσύνην διακατέσχον." Ebenso heißt es in § 208 „μένειν δὲ καὶ τὰ ἀπ᾽ ἀρχῆς δίκαια, ὅσα πρὸς ἀλλήλους Ἰουδαίοις καὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ ἱερεῦσιν ἦν." Caesar setzt diese δίκαια als bekannt voraus und erwähnt nur die Zehnten für den Hohenpriester, der Fälscher aber hat nähere Angaben machen wollen, obschon er sich selber über diese Dinge nicht klar gewesen ist. Auch für uns ist es nicht möglich, diese Titelfragen mit Sicherheit zu beantworten, da uns die Münzen wenig Auskunft geben. Für Simon versagen sie völlig, Hyrkanos' I. Münzen zeigen die Aufschrift: „Jochanan der Hohepriester und die Gemeinde der Juden" oder „Jochanan der Hohepriester, Haupt der Gemeinde der Juden" (vgl. Schürer I, 269). Daß sein Name hier voransteht, überrascht, da er in den echten römischen Aktenstücken ja überhaupt nicht neben der Gemeinde der Juden (δῆμος) erwähnt wird. Das Wort cheber kann nun allerdings vielleicht auch etwas anderes bedeuten als „Gemeinde", aber es kann keinesfalls = ἔθνος sein, sodaß auch die Bezeichnung „Haupt der Gemeinde der Juden" nicht = ἐθνάρχης sein kann. Nur in der von späterer Hand herrührenden Datierung XIV, 148 wird Hyrkanos I. also, wie schon oben bemerkt ist, als ἐθνάρχης bezeichnet, nur in der Umrahmung des Ehrenbeschlusses und eines gefälschten Briefes trägt Simon diesen Titel, also werden wir annehmen dürfen, daß er beiden zu Unrecht beigelegt worden ist. Darin bestärkt uns der Umstand, daß sich Hyrkans Sohn, Aristobulos, auf seinen Münzen ebenfalls nur als Hoherpriester neben der Gemeinde der Juden genannt hat. Josephus hat zwar (bell. I, 70 u. XIII, 301) behauptet, Aristobulos habe als erster sich den Königstitel beigelegt, aber Strabo (XVI, 762) behauptet dasselbe von Alexander Jannai, und die Münzen geben ihm Recht. Zu dieser von mir in den Judaica 75f. vertretenen Ansicht ist unabhängig davon auch Meyer (275) gekommen. Für Hyrkanos II. lassen uns die Münzen wieder im Stich, es spricht aber alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß er erst durch Caesar den Ethnarchentitel als erbliche Würde erhalten hat. Auch das uns unter Augustus in Alexandria begegnende Ethnarchenamt in der jüdischen Gemeinde scheint eine Schöpfung der römischen Zeit zu sein. Es hat sich also gezeigt, daß in der Ehrenurkunde dieselben Merkmale der Fälschung und Interpolierung vorliegen, wie in den übrigen angeblichen Aktenstücken. Sie ist ganz nach dem Rezept des Jason zusammengebraut.

Kap. 10. Das jüdische Finanzwesen in hellenistischer Zeit.

Über das Finanzwesen des Seleukiden-Reiches erfahren wir bekanntlich aus unsern literarischen Quellen, wenn wir von den jüdischen absehen, fast gar nichts, aus den Inschriften sehr wenig. Die beste Übersicht über den Stand der Dinge auf diesem Gebiet bietet Rostowzew in seinen „Studien zur Geschichte des römischen Kolonats“ im 1. Beiheft zum Archiv für Papyrusforschung. Es empfiehlt sich, einige kurze Zitate daraus voraufzuschicken. R. schreibt auf S. 243 ff. „Die griechischen Städte (in Kleinasien) bezahlen entweder gar nichts oder eine feste σύνταξις, die Untertanenstädte oder Städte, welche ihnen gleich behandelt werden, bezahlen auch eine feste Geldsumme, einen φόρος, nur die in den Komen wohnenden Bebauer der χώρα βασιλική, die λαοὶ βασιλικοί, bezahlen .... ihre Abgaben an den König direkt“. „Am schwierigsten ist die Frage über die φόροι, aber es scheint doch, daß auch in den Untertanenstädten wenigstens die Grundsteuer nicht von den einzelnen Kontribuenten direkt eingefordert, sondern von der Stadt als solcher als eine feste Gesamtsumme bezahlt wurde.“ R. vermutet weiter, daß in vorrömischer Zeit in Kleinasien „ein fester φόρος, welcher nach dem Zensus von der Stadt selbst veranlagt wurde, von den Städten verlangt wurde.“ Er ist sich aber ganz klar darüber, wie unsicher unsere Kenntnis des hellenistischen Munizipalrechts ist, und so schreibt er: „Es ist vorläufig z. B. gar nicht zu entscheiden, auf Grund welcher Berechnung die Höhe der σύνταξις und der φόροι bestimmt wurde, und ob überhaupt der Modus der Berechnung für die verbündeten und Untertanenstädte derselbe war. Wir ersehen aus unsern Nachrichten fast gar nicht, inwieweit sich die königlichen Beamten in die Finanzverwaltung der Städte einmischen, inwieweit sie über die materiellen Grundlagen der Existenz jeder Stadt unterrichtet waren, und ob sie imstande waren, auf Grund dieser Kenntnis die Höhe der zu leistenden φόροι genau zu bestimmen. Wir haben keine Ahnung davon, wer eigentlich dem Staate gegenüber für die φόροι haftete.“

Außer den Städten nehmen die zahlreichen geistlichen und weltlichen Lehnsfürsten im Seleukiden-Reich eine besondere Stellung ein, die auch von den allgemeinen politischen Verhältnissen mitbestimmt wird. Es werden also bei diesen Lehnsfürsten im einzelnen verschiedene Maßnahmen auf finanziellem Gebiet vorgelegen haben, aber nach dem, was wir über den zur Wiederherstellung der Reichshoheit von Antiochos III. in dem Osten unternommenen Zug erfahren, wird man annehmen müssen, daß jene Vasallen im allgemeinen einen bestimmten Tribut für das ihnen unterstellte Land zu zahlen verpflichtet waren. Leider lehnt R. (269) es ab, auf die jüdischen Verhältnisse besonders einzugehen, „die Frage ist höchst kompliziert und bedarf weiterer Untersuchung, sie liegt auch außerhalb des Rahmens, welchen ich mir gesteckt habe.“ Nur gelegentlich streifte er hier (z. B. 257 f.) und in seiner „Geschichte der Staatspacht in der römischen Kaiserzeit“ (im Philologus, Supplementband IX, Heft 3) die jüdischen Dinge, aber in einer Weise, die deutlich zeigt, daß er sich über das Wesen der jüdischen Quellen zur Finanzgeschichte keine Gedanken gemacht hat, sondern ihre Angaben verwertet, wie wenn es sich um griechische oder römische Schriftsteller handelte. Ähnlich steht es bei andern Kennern der Wirtschaftsgeschichte, während bei den Gelehrten, die sich näher

mit der Kritik der jüdischen Quellen befaßt haben, die klare Anschauung wirtschaftlichem Gebiet zu fehlen pflegt, selbst bei Schürer, der mit se bekannten Sammeleifer die von den Papyrologen und Epigraphiker gewonn Einzelergebnisse sorgfältig zu registrieren pflegte. Wenn ich es nun un nehme, diese Dinge zu behandeln, so geschieht das nicht in dem Gefühl, zur Lösung so schwieriger Fragen erforderlichen Kenntnisse und Fähigke zu besitzen, auch nicht in der Hoffnung, feste und zwingende Ergebnisse erzielen, sondern nur in der Absicht, einmal im Zusammenhang zu zei was unsere Quellen über das jüdische Finanzwesen in hellenistischer Zeit sagen, und welcher Grad von Zuverlässigkeit bei den einzelnen Schriftstel vorliegt. Bei jedem müssen wir uns fragen, wie weit seine Kenntnis wirtschaftlichen Zustände früherer Zeiten ging, und was er mit seinen gaben bezweckte. Die Antwort wird wenig tröstlich lauten, denn für die dischen Schriftsteller gilt es leider in noch höherem Grade als für die gri schen und römischen, daß ihnen die uns hier angehenden Dinge an sich gleichgültig waren, es liegt ihnen nur daran, zu zeigen, daß ihrem V von heidnischen Fürsten allerlei Gunstbeweise zuteil geworden sind und we zuteil werden müssen. Irgendwelche Korrektheit in den einzelnen Anga Beobachtung der Fachausdrücke bei Titeln, Steuerbezeichnungen usw. liegt ih ganz fern, Widersprüche bemerken sie gar nicht. Wie hilflos selbst Josep in wirtschaftlichen Fragen ist, wenn er einmal selbständig urteilen will, sich deutlich in seinem ant. XIV, 112 ff. Da hat er bei Strabon gel daß Mithradates in Kos das dort von der Königin Kleopatra deponi Geld konfisziert habe und ebenso die den Juden gehörenden 800 Talente. Es l auf der Hand, daß es sich hier um ein Depot der ägyptischen Judenschaft h delte, die ebenso wie ihre Protektorin, die Königin, ihr Geld vor den Wec fällen der Thronstreitigkeiten in Ägypten zu sichern suchte und dabei Regen in die Traufe gekommen ist. Josephus aber begreift nicht, daß d Juden damals in Angst vor Ptolemaios Lathyros gewesen sind, sond meint, sie hätten doch keine Veranlassung gehabt, aus Furcht vor Mithrad ihr Geld nach Kos zu schicken, es müsse sich also, da das Geld auch von Jerusalem dorthin gebracht sein könne, offenbar um die Tempelsteuer jüdischen Diaspora in Kleinasien handeln. „Denn, (sagt er) wir haben keine öff lichen Gelder (δημόσια χρήματα) als die Gott gehörenden." Er übersieht also kommen, daß zur Zeit des Mithradates die Juden unter Alexander Ja natürlich neben der Tempelkasse eine Staatskasse gehabt haben, und er ü trägt die Verhältnisse seiner eigenen Zeit, in der die Juden unter römis Verwaltung standen, ohne weiteres auf die des selbständigen makkabäis Staates. Josephus ist, wie unsere übrigen Quellen zur jüdischen Verwaltu geschichte, d. h. in der Hauptsache die Makkabäer-Bücher, völlig abhängig seinen Vorlagen, und diese erwiesen sich bei näherer Betrachtung zumeist Schriftsteller aus der jüdischen Diaspora Ägyptens, deren Kenntnis von Einrichtungen, geographischen, wirtschaftlichen und sonstigen Verhältnissen lästinas, recht dürftig war, da sie dort außer Jerusalem wenig gesehen ha Eine Anschauung vom Seleukiden-Reich haben diese Leute natürlich erst nicht gehabt. Eine Klasse für sich bilden die zahlreichen angeblichen Er hellenistischer Könige, in denen den Juden unter andern Gnadenbeweisen Steuererlasse gewährt werden. Es wird sich empfehlen, die Angaben di

lasse zusammen zu behandeln, nachdem die übrigen Zeugen verhört sind. ren Reihenfolge wird am besten durch die Zeit bestimmt, für welche sie ssagen machen wollen.

So kommt zuerst die bei Josephus (XI, 306—347) nacherzählte Legende n Alexander d. Gr. und dem Hohenpriester Jaddua in Frage, ein spätes achwerk, das von der bei Josephus so häufig zu Tage tretenden Polemik ischen den Samaritern und Juden getränkt ist. Nach § 338 soll Alexander ı Juden erlaubt haben, nach ihren väterlichen Gesetzen zu leben, und ihnen das Sabbatjahr Steuerfreiheit bewilligt haben, während die Samariter ser Gnade nicht teilhaftig wurden. Von einem Steuererlaß für das Sab- tjahr hören wir sonst zum ersten Male in einer von Caesar ausgestellten Ur- nde (XIV, 202 und 206), und in derselben Zeit ist den Juden oft genug in n uns erhaltenen römischen Aktenstücken bescheinigt worden, daß ihre Ge- ze und Bräuche von den Heiden respektiert werden sollten, wozu in Alexan- rs Zeit keinerlei Anlaß war. Da wir in verschiedenen Fällen feststellen nnten, daß die Gunstbeweise der Caesaren von den jüdischen Schriftstellern f hellenistische Könige übertragen worden sind, so drängt sich der Verdacht ıf, daß auch hier dergleichen vorliegt. Aber wie dem auch sein mag, die exander-Legende setzt in § 343 (ἀφεῖναι τὸν φόρον αὐτοῖς) voraus, daß n bestimmter Tribut von den Juden zu entrichten war. Pseudo-Hekataios i Josephus (c. Ap. II, 43) behauptet, Alexander d. Gr. habe den Juden ıs Land Samaria steuerfrei übergeben (προσέθηκεν ἔχειν αὐτοῖς ἀφορο- ύγητον). Das ist natürlich völlig verkehrt und vermutlich aus den Angaben es I Makk. (Kap. 11, 28 und 34 sowie 10, 38) herausgesponnen, wo, wie hon oben bemerkt, unter allerlei Konfusionen erzählt wird, daß drei νομοί der τοπαρχίαι vom Samariterlande zu Judäa gelegt worden sind (προστιθέναι). ls nächster Zeuge kommt Sulpicius Severus in Betracht. Er schreibt in seiner hronik II, 17, 5, daß unter Seleukos I. die Juden dem Könige 300 Silber- ılente als Jahrestribut (annuum stipendium) zahlten, aber nicht durch fremde eamte, sondern durch ihre eigenen Hohenpriester regiert wurden. Beloch Die auswärtigen Besitzungen der Ptolemäer. Archiv für Papyrusforschung I. 232) meint, bei der Beschaffenheit dieser Quelle werde niemand Wert uf jene Angaben legen, ganz abgesehen von der maßlos übertriebenen umme. Nun haben wir aber gesehen, daß bei Sulpicius Severus in letzter inie Jason von Kyrene zu Grunde liegt, der allerdings fälschlich behauptet ıat, Seleukos I. sei Landesherr der Juden gewesen, dagegen über die Finanz- erhältnisse Judäas allerlei brauchbares Material besaß. Wir sahen auch chon, daß Sulpicius Severus in Kap. 21, 4 berichtet hat, der Tribut habe n der letzten Zeit des Antiochos Epiphanes über 300 Talente betragen, vomit auf die im II Makk. erwähnten, von Severus aber übergangenen Er- höhungen der Summe angespielt wird. Über jene Erhöhungen und über das nach I Makk. 11, 28 von Jonathan gemachte Anerbieten, dem Könige 300 Talente zu zahlen, ist weiter unten zu reden. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß nach Polybios XXXI, 7 die Rhodier allein aus Kaunos und Stratonikeia eine Einnahme von 200 Talenten des Jahres hatten, um die Summe von 300 Talenten Jahrestribut für Judäa als durchaus nicht übertrieben hoch erscheinen zu lassen. Mancherlei Angaben über die Finanz-

verhältnisse Judäas unter ptolemäischer Herrschaft enthält die bei Josephus (XII, 154–236 im Auszug nacherzählte Tobiadenlegende. Rostowzew (Staatspacht 344 f. und 359 ff.) behandelt sie als vertrauenswürdige Quelle, obschon oft genug auseinandergesetzt war, wes Geistes Kind ihr Verfasser gewesen ist. Meyer bezeichnet sie mit vollem Recht als eins „der widerlichsten Produkte des Judentums", und der sittlichen Höhe des Verfassers entsprechen seine Geschichtskenntnisse. Er setzt voraus, daß der König von Ägypten eine Frau namens Kleopatra hat, die zugleich Mitregentin ist und an den Staatseinkünften Anteil hat, wie Holleaux (Sur un passage de Flavius Josèphe, rev. des ét. juives, XXXIX, S. 161) gezeigt hat. Holleaux hat die Stellen ant. XII, 155 und 178 kombiniert und damit bewiesen, daß die Steuersumme dort nicht zwischen Antiochos III. und Ptolemaios Epiphanes geteilt worden sein soll, wie man anzunehmen pflegte, sondern zwischen Ptolemaios (welcher gemeint ist, ist nicht sicher) und Kleopatra, denn nur so wird der Witz des Tobiaden verständlich, der dem Könige die Königin, der Königin den König als Bürgen stellt. Nun hat es bekanntlich eine Königin Kleopatra in Ägypten erst gegeben, nachdem Antiochos III. Palästina an sich gerissen hatte, und eine Mitregentschaft der Königin ist erst unter deren Kindern von Ptolemaios Epiphanes eingetreten. Es liegt also eine grobe Entgleisung vor, wenn in § 159 und 180 vorausgesetzt wird, daß der Ptolemaios der Legende souveräner Herr von Coele-Syrien ist. Der Verfasser betrachtet alles rein vom ägyptischen Augenpunkt aus und berücksichtigt den Übergang des Landes in den Besitz des Antiochos III. überhaupt nicht. Das merkwürdigste an der ganzen Legende ist eine Neigung des Verfassers für die Samariter. Diese haben seinem Helden, dem Steuerpächter Joseph das Grundkapital für seine geschäftlichen Unternehmungen geliehen (§ 168), er soll das bisher in bettelhaften Verhältnissen lebende jüdische Volk überhaupt erst in die Höhe gebracht haben (§ 224), während der Hohepriester Onias als ein filziger Trottel geschildert wird, unter dessen Regierung die Juden von den in glücklichen Verhältnissen lebenden Samaritern übel mitgenommen wurden (§ 156). Gründliche Kenntnisse von finanziellen Dingen, zumal für Judäa, darf man also bei dem in Ägypten schreibenden Verfasser nicht voraussetzen, und es ist begreiflich, daß Wilcken (Ostraka I, 413) darauf verzichtet hat, seine Zahlenangaben zu benutzen. Gerade in diesen läßt er seiner profitgierigen Phantasie die Zügel schießen, und Rostowzew (Staatspacht 360) hätte diese handgreifliche Tatsache nicht so stark verkennen dürfen, daß er allen Ernstes glaubte, die ägyptische Regierung hätte ein solches Gaunergenie wie den Tobiaden Joseph bei seinen Gewaltmaßregeln zur Auspressung der syrischen Untertanen der Ptolemäer noch unterstützt (vgl. a. a. O. S. 343 ff.). Wenn der Autor seinen Helden statt der bisherigen 8000 Talente glatt das Doppelte als Pachtsumme bieten und trotz aller nebenher aufgewendeten Bestechungsgelder noch ein Riesengeschäft dabei machen läßt, so daß er allein bei seinem Prokurator in Alexandria 3000 Talente liegen hatte, so soll dem Leser eben gründlich zum Bewußtsein gebracht werden, wie groß der Tobiade dem Onias gegenüber dastand, der nicht einmal die lumpigen 20 Talente Jahrestribut bezahlen wollte, die seine Vorfahren für das Volk aus eigenen Mitteln (ἐκ τῶν ἰδίων) bezahlt hatten (§ 158). Natürlich ist diese Summe ebenso falsch gegriffen wie die 16000 Talente, und wenn wir aus dieser Stelle überhaupt

etwas entnehmen dürfen, so kann es höchstens das eine sein, daß der Hohepriester eben den Jahrestribut für das Volk zu zahlen hatte, was ja durchaus dem allgemein im Seleukiden-Reich für die Vasallenfürsten geltenden Brauch entsprechen würde. Nun müßte man annehmen, daß der Hohepriester auch die Strafe für das Ausbleiben des Tributes zu tragen hätte, aber der König droht nicht etwa den Onias abzusetzen, sondern das Volk zu bestrafen und das jüdische Gebiet für eine Militärkolonie aufzuteilen! Vergebens mahnt der Tobiade den Onias, die ihm als dem Volkshaupte (προστάτης τοῦ λαοῦ) und Hohenpriester obliegende Pflicht zu erfüllen oder wenigstens den König um Nachlaß der ganzen Summe oder eines Teiles davon zu bitten. Onias erklärt, er wolle nicht mehr herrschen (ἄρχειν) und sei bereit, auch seine geistliche Würde niederzulegen, wenn das angehe. Letzteres kommt nicht weiter in Frage, aber der Tobiade beruft nun das Volk zur Versammlung zum Tempel und verspricht Hilfe aus der Not. Er wird jetzt wirklich προστάτης (167). Als solcher zieht er nach Alexandria, um den König zu besänftigen. Unterwegs trifft er die vornehmsten Männer der Städte Syriens und Phöniziens, die nach üblicher Weise die Steuern ihrer Heimatsorte vom Könige pachten wollen. Kaum hat nun der Tobiade den König beruhigt und bewogen, dem Onias zu verzeihen, da ist auch schon seine Rolle als προστάτης gänzlich ausgespielt, es ist nachher nie mehr die Rede davon, und so bleibt es unklar, was diese προστασία eigentlich überhaupt bedeutet hat. Der Tobiade überbietet jetzt die heidnischen Steuerpächter, und wird nach § 175 Generalpächter für Koilesyrien, Phönizien und Judäa mit Samaria, während es in seinem Nachruf (§ 224) heißt, er habe 22 Jahre lang die Steuern von Syrien, Phönizien und Samaria gepachtet. Hier fehlt also Judäa ebenso wie in § 169, und wir hören auch nachher nichts davon, wie der Tobiade sich in Judäa als Pächter benommen hat, während mit innigem Behagen erzählt wird, wie er mit heidnischen Steuerverweigerern umgesprungen ist und die Leute bis auf die Knochen zu schinden verstand. Es bleibt auch dunkel, wer vor ihm die Steuern Judäas gepachtet haben soll. Onias kann nach der Erzählung nicht wohl in Frage kommen, ein andrer Jude auch nicht, denn die vom Tobiaden überbotenen Konkurrenten sind offenbar alle als Heiden gedacht. Ob diese Unklarheiten im einzelnen auf Rechnung des Erfinders der Legende oder des exzerpierenden Josephus zu setzen sind, muß dahingestellt bleiben. Im Ganzen kann man sagen, daß die Tobiadenlegende für die Finanzverwaltung Ägyptens uns fast nichts, für die Judäas höchstens das eine lehrt, daß der Hohepriester für das Volk eine Pauschalsumme an die königliche Kasse zu zahlen hatte.

Auf festeren Boden kommen wir erst im II Makkabäer-Buch. Dort (Kap. 4, 8ff.) bietet Jason, um seinen Bruder Onias beim Könige auszustechen, 360 Talente, die offenbar als Jahrestribut statt der vorher üblichen, hier allerdings nicht genannten, Summe zu denken sind, die nach Sulpicius Severus 300 Talente betrug. Daneben verspricht Jason 80 Talente „aus einer andern Einnahme“, was ganz unklar bleibt. Endlich will er noch 150 Talente zahlen, wenn es ihm gestattet wird, „γυμνάσιον καὶ ἐφηβίαν αὐτῷ συστήσασθαι καὶ τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἀντιοχεῖς ἀναγράψαι.“ Letzteres bedeutet nach Schubarts freundlicher brieflicher Mitteilung nicht, daß den Einwohnern von Jerusalem das Bürgerrecht von Antiochia verliehen werden soll, wie man

anzunehmen pflegt, sondern es ist einfach zu übersetzen: „die Antiochener in Jerusalem aufzuschreiben", d. h. die privilegierte, im Besitz der πολιτεία von Antiochia befindliche Bevölkerungsklasse aufzuschreiben, um sie als hellenische Gemeinde mit Gymnasium usw. zu organisieren. Die 150 Talente wird man wohl als einmalige Zahlung betrachten müssen. Meyer (145), der ohne Grund diese Zahlenangaben bezweifelt, vermutet, daß Jason die 360 Talente für seine „Investitur" aus dem Tempelschatz entnommen habe. Danach scheint er dieser Summe für eine einmalige Zahlung zu halten.

Nun ist es ja richtig, daß in hellenistischer Zeit Priestertümer oft genug verkauft worden sind, und Schubart weist mich auf das Versteigerungsverfahren der Ptolemäer in Bezug auf die Hohenpriesterstellen hin, aber wenn wir diese 360 Talente als einmalige Zahlung ansehen wollen, so bliebe überhaupt keine Angabe über die Höhe des normalen Tributes übrig, der nach Kap. 4, 23ff. nach Antiochia zu senden war. Als Überbringer desselben erschien drei Jahre nach Jasons Einsetzung Menelaos beim Könige. Es ist doch nicht wahrscheinlich, daß man mit der Zahlung des Geldes für die Investitur so lange hätte warten dürfen. Schwerlich richtig ist auch Meyers Ansicht, daß Jason jene Summe aus dem Tempelschatz genommen habe, denn einen solchen Eingriff würde der Autor hier ebenso wenig ungerügt gelassen haben, wie er es in 4, 32 und 39 getan hat. In Antiochia überbot nun Menelaos den Jason um 300 Talente. Dabei kam er allerdings nicht auf seine Rechnung, er konnte nicht zahlen und so forderte der Kommandant der Garnison in Jerusalem die Rückstände ein, „πρὸς τοῦτον γὰρ ἦν ἡ τῶν διαφόρων πρᾶξις." Dieser Satz ist nicht ohne weiteres verständlich, zumal ein Teil der Handschriften statt διαφόρων das Wort φόρων bietet. Letztere Lesart ist schwerlich richtig, denn wir können nicht wohl annehmen, daß der Kommandant unter normalen Umständen mit der Eintreibung des Tributes beauftragt war, wir haben ja eben erst gehört, daß der Hohepriester ihn nach Antiochia zu senden hatte, ähnlich wie nach Caesars Anweisung die Juden unter Hyrkanos II. den Tribut in Sidon abzuliefern hatten. Für Ägypten haben Wilcken (Ostraka I, 558ff.) und Rostowzew (Staatspacht 343) festgestellt, daß die königlichen Beamten an der regelmäßigen Erhebung der Steuern gar nicht teilnahmen, sondern nur bei Störungen eingriffen. Auch im Seleukiden-Reich war es anderswo Brauch, daß das Einsammeln der Steuern oder Tribute von der πόλις oder dem Lehnsfürsten selber besorgt wurde. Es spricht also alles dafür, daß es sich hier im II Makk. um einen besonderen Auftrag für den Kommandanten handelt, und daß διαφόρων statt φόρων zu schreiben ist, was auch in Kap. 1, 35 und 3, 6 vorkommt und einfach „Geld" bedeutet. Die letztere Stelle wird von den Erklärern, zuletzt auch noch von Meyer (137) falsch aufgefaßt, denn die Worte „μὴ προσήκειν αὐτὰ πρὸς τὸν τῶν θυσίων λόγον" bedeuten nicht, daß die Menge des Geldes größer sei als der für die Opferrechnungen erforderliche Aufwand, sondern daß sie nicht zur Opferkasse gehören, also nicht „heiliges" Geld sind.

Darum soll nach der Meinung des Verräters Simon der König Anspruch auf die Verfügung darüber haben. Im Parallelbericht (IV Makk. 4, 3) tritt das schärfer hervor, dort wird bemerkt, daß es sich um ἰδιωτικὰ χρήματα handelt, private Gelder, die nicht zum Tempelvermögen gehören. Nur dieses Geld soll der Beauftragte des Königs holen, das eigentliche Tempelvermögen

soll überhaupt gar nicht angegriffen werden. Der Tempel als solcher galt, nach II Makk. 11, 3 zu urteilen, überhaupt als abgabenfrei, denn andernfalls wäre die Drohung des Lysias, er wolle den Tempel abgabenpflichtig (ἀργυρολόγητον) machen wie die Tempel der Heiden, nicht verständlich. Ferner sehen wir, daß selbst der Hohepriester sich keine Eingriffe in den Tempelschatz erlauben durfte, wie sie Menelaos nach Kap. 4, 32 und 39 sich zu Schulden kommen ließ, um seine politischen Zwecke zu fördern. Dagegen erhob sich das Volk sofort zum Krawall, wie später gegen Pilatus, als er den Tempelschatz zur Erbauung einer Wasserleitung in Anspruch nahm (Jos. bell. II, 175 ff. ant. XVIII, 60 ff.). Nun entsteht die Frage, woher bekam der Hohepriester seine Einnahmen, die es ihm ermöglichten, einen Jahrestribut von etwa 300 Talenten zu zahlen? Sein Anteil an den Zehnten konnte dafür doch wohl nicht ausreichen. Wir erhalten in II Makk. nur einen Fingerzeig zur Beantwortung, die Angabe in Kap. 3, 4, daß Onias mit Simon über die ἀγορανομία in Streit geraten sei. Daraus läßt sich schließen, daß die πόλις Jerusalem mit dem ihr unterstellten Gebiet neben den Tempelabgaben einer Verwaltung und Besteuerung nach dem Muster der hellenistischen Städte unterworfen war, und daß der Hohepriester die daraus fließenden Einnahmen zur Verfügung hatte, wie später Herodes sie gehabt hat, nach dessen Tode die Juden eine Aufhebung oder Erleichterung der Steuern verlangten (XVII, 204 f.). Die bisher besprochenen Stellen des II Makk. gehören zu den Teilen des Werkes des Jason von Kyrene, die er aus seiner älteren, wohlunterrichteten und eingehenden Quelle entlehnt hat. Sie bringen also deren Anschauungen vom Finanzwesen zur Geltung und verdienen daher mehr Vertrauen als wenn sie nur auf Jasons eigener Autorität beruhten.

Nun zum I Makkabäer-Buch. In seinem ursprünglichen Texte heißt es in Kap. 11, 28, Jonathan habe Demetrios II. 300 Talente versprochen, wenn er dafür Judäa und die drei von Samaria dazu gelegten Bezirke abgabenfrei machen wolle. Schubart bemerkt mit vollem Recht, daß der Wortlaut (ποιῆσαι τὴν Ἰουδαίαν ἀφορολόγητον) dafür spricht, daß es sich hier um eine einmalige Abgabe handelt. Aber dazu stimmt nicht, was wir weiterhin zu hören bekommen. Wir würden annehmen müssen, daß nach der einmaligen Zahlung jener Summe Demetrios keine Ansprüche mehr an Jonathan hatte und da auch der Gegenkönig Antiochos Jonathans Stellung nicht nur anerkannt, sondern sogar noch erhöht hat, so dürften wir nicht erwarten, daß von Antiochos noch Tribut von Jonathan gefordert worden ist, oder daß nach jener Abfindung die königliche Kasse noch andere Forderungen an Jonathan gehabt hat. Das hat aber Tryphon nach Kap. 13, 15 behauptet und er hat ihn festgenommen wegen des Geldes, das er für die innegehabten Ämter (δι' ἃς εἶχε χρείας) noch schuldig war. Diese Ämter waren natürlich das Hohepriestertum und die Fürstenstellung. Als einmalige Abfindung erscheint die Summe von 300 Talenten auch allzu gering, wenn wir sie mit den gleich zu erwähnenden Forderungen vergleichen, die Antiochos Sidetes von Simon als Entschädigung für dessen Eroberungen außerhalb des eigentlichen Judäa verlangt hat. Dagegen entspricht diese Summe genau dem, was wir aus Sulpicius Severus und II Makk. über die Höhe des vor dem Hohenpriester Jason üblichen Jahrestributes erschlossen haben. Es ist ja auch an sich durchaus wahrscheinlich, daß der erste Makkabäerfürst bei der Anknüpfung freund-

licher Beziehungen zur Seleukiden-Dynastie mit seinen Anerbietungen auf die Zeit zurückgriff, wo das Verhältnis zwischen Jerusalem und Antiochia noch ungetrübt gewesen war. So werden wir annehmen müssen, daß in I Makk. 11, 28 ein ungenauer Ausdruck des Übersetzers vorliegt, was ja nach dem früher von uns über die mangelnde Korrektheit in solchen Sachen gemachten Beobachtungen und nach dem, was wir noch weiterhin sehen werden, keineswegs befremden kann.

Es bestand also die Tributpflicht noch unter Tryphon, und erst als Simon von diesem wieder zu Demetrios II. abfiel, gelang es ihm, von letzterem die Tributfreiheit (ἄφεσις) zu erlangen (Kap. 13, 34). Das Wort ἄφεσις ist an sich sehr vieldeutig, daß es hier aber im erwähnten Sinne gebraucht ist, ergibt sich aus folgendem. In Kap. 15, 28 beschwert sich Antiochos Sidetes darüber, daß Simon sich widerrechtlich Joppe, Gazara und andere Teile des Reiches angeeignet, außerdem die Burg von Jerusalem eingenommen und auch sonst viel Schaden angerichtet habe. Darum solle er jene Städte und den Tribut für die außerhalb Judäas besetzten Gebiete herausgeben oder dafür 500 Talente zahlen und als Entschädigung für den angerichteten Schaden sowie für die Tribute der Städte nochmals 500 Talente. Gemeint sind hier offenbar einmalige Zahlungen, aber auch diese lehnt Simon ab bis auf 100 Talente für Joppe und Gazara. Damit war Antiochos nicht einverstanden, aber er konnte gegen Simon nichts ausrichten, erst unter dessen Nachfolger kam die Abrechnung, über die uns Nikolaos von Damaskos bei Josephus (XIII, 246f.) und Diodor (XXXIV, 1) unterrichten. Deren Angaben berühren und ergänzen sich so sehr, daß sie aus derselben Quelle, Poseidonios, stammen müssen. Nach Nikolaos verlangte der König bei der Kapitulation Jerusalems von Hyrkan I. die Zahlung der Tribute für Joppe und die andern Gebiete außerhalb Judäas, dazu sollte wieder eine syrische Besatzung in die Burg von Jerusalem gelegt werden. Letzteres lehnten die Juden ab, aber sie stellten Geiseln für ihr künftiges Wohlverhalten und versprachen 500 Talente zu zahlen, von denen 300 sofort entrichtet wurden. Diodor nennt keine Summe, sondern sagt nur, der König habe den geschuldeten Tribut eingetrieben. Da nun Antiochos für das eigentliche Judäa offenbar keinen Tribut mehr von Simon und Hyrkan verlangt hat, so müssen wir wohl annehmen, daß die von Simon erbetene und von Demetrios II. gewährte ἄφεσις tatsächlich eine gänzliche Aufhebung der Abgabenpflicht für das eigentliche Judäa bedeutet hat, und so ist es berechtigt, wenn Josephus (XIII, 213) über I Makk. 13, 41 hinausgehend betont, daß Simon 142 v. Chr. das Volk nicht nur von der Knechtschaft, sondern auch von der Tributpflicht befreit habe. Daraus folgt aber natürlich auch, daß bis zu diesem Jahre eine Tributpflicht bestanden hat, wie sich uns schon aus Tryphons Ansprüchen an Jonathan ergab. Es ist also klar, daß im ursprünglichen Text des I Makk. ebenso wie in der Alexanderlegende, bei Sulpicius Severus, in der Tobiadenlegende und im II Makk. die Vorstellung herrscht, daß die heidnische Regierung von den Juden eine feste jährliche Tributsumme erhielt, für deren Einlaufen der Hohepriester als Volkshaupt verantwortlich war.

Wie das jüdische Steuerwesen nach der Abschüttelung der Seleukidenherrschaft von den selbständigen makkabäischen Fürsten eingerichtet worden ist, entzieht sich vollkommen unserer Kenntnis. Es liegt nahe, anzunehmen, daß

die Herrscher, die jetzt doch für den militärischen Schutz des Landes und andere früher von der seleukidischen Regierung getragene Ausgaben aufkommen mußten, ungefähr ebenso hohe Lasten der Bevölkerung auferlegt haben, wie sie früher gefordert worden waren. Allerdings muß man in Anschlag bringen, daß Hyrkanos I. und Alexander Jannai durch die Eroberung so vieler heidnischer Städte, deren Gebiet man natürlich nicht wüst liegen ließ, sehr große Mittel zur Verfügung erhalten haben müssen. Schon Alexander Balas hat nach I Makk. 10, 89 dem Jonathan Ekron und sein Gebiet „εἰς κληροδοσίαν" überlassen, d. h. nach Josephus (XIII, 102) ihm erlaubt, Juden dort anzusiedeln. Ähnlich ist auch später kolonisiert worden, und daß diese außerhalb des altjüdischen Landes belegenen Gebiete anders besteuert worden sind als Judäa, wird durch die entsprechenden Vorschriften Caesars über Jerusalem und Joppe sehr wahrscheinlich gemacht. Wellhausen (Gesch. 279) meint auf Grund von Ev. Matth. 17, 25, daß die Hasmonäer die Juden selber nicht besteuert, sondern nur allenfalls Zölle erhoben hätten. Ob das richtig ist, muß dahingestellt bleiben. Ebenso können wir über die Einrichtungen des Pompejus und des Gabinius auf finanziellem Gebiet nicht ins Klare kommen. Pompejus hat den jüdischen Staat im allgemeinen auf dieselbe Stufe zurückgeworfen, auf der er vor Simons Eroberungen gestanden hatte, und an die Stelle der Seleukiden trat Rom als Tributforderer (Jos. bell. I, 154. ant. XIV, 74). Cicero spielt in der Rede pro Flacco § 69 auf diese Dinge an. Er sagt, die Abneigung der Götter gegen die jüdische Nation zeige sich darin, daß sie besiegt, geknechtet und elocata sei. Da Cicero (de prov. cons. V, 10) später bemerkt hat, Gabinius habe die römischen publicani Juden und Syrern in die Knechtschaft geliefert, so zeigt es sich, daß die römischen Steuerpächter durch Pompejus mit den Juden in Berührung gebracht, durch Gabinius aber in ihren Geschäften gestört worden sind. Doch ist nicht zu sagen, für welchen Teil des ehemals den Makkabäern gehörenden Landes das zutrifft, und ob das eigentliche Judäa dabei überhaupt in Frage gekommen ist. Wilcken (Ostraka I, 247) möchte aus Appian Syr. 50 entnehmen, daß Pompejus ein Analogon zu der Kopfsteuer bei den Juden eingeführt hat. Appian sagt nämlich, Pompejus habe die Juden niedergeworfen und Jerusalem zerstört, was vorher schon Ptolemaios I. und nachher Vespasian und Hadrian getan hätten. Deswegen müßten die Juden jetzt alle einen φόρος τῶν σωμάτων zahlen, der höher sei als ihre Vermögenssteuer. Wilcken sagt mit Recht, daß nach Appians Meinung die Erhöhung der Kopfsteuer eine Strafe für die bewiesene Hartnäckigkeit bedeute, aber es fragt sich doch sehr, ob Appian diese Strafe bereits durch Pompejus verhängt werden läßt. Er stellt bei seiner sehr summarischen Angabe die Schleifung Jerusalems durch Ptolemaios I. und Pompejus im Widerspruch mit den Tatsachen auf dieselbe Stufe mit der Zerstörung durch Vespasian und der durch Hadrian erlittenen Behandlung, und ebenso überträgt er die finanziellen Maßnahmen der beiden Kaiser auf Ptolemaios und Pompejus. Hätte letzterer den Juden wirklich jene so verhaßte und als Entwürdigung betrachtete Steuer auferlegt, gegen die sie, wie überhaupt gegen die direkte Besteuerung durch Rom, nach dem Zensus des Quirinius sofort aufs wütendste protestiert haben, so würden sie gewiß nicht mit der von ihnen selbst erbetenen (XIV, 41 u. 91) Beseitigung des makkabäischen Königtums so zufrieden gewesen sein, wie sie es nach Josephus gewesen zu

sein scheinen, der zwar von sich aus bittere Bemerkungen darüber macht, daß die Juden sich durch ihre Uneinigkeit das Joch Roms auf den Hals gezogen hätten, aber mit keinem Wort darauf hindeutet, daß sie damals die Tributpflicht als besonders schmerzlich empfunden hätten, geschweige denn von einer durch Pompejus eingeführten Kopfsteuer etwas weiß. Wenn Josephus (XIV, 78) sagt, die Römer hätten bald nachher über 10000 Talente von den Juden eingetrieben, so meint er damit, wie § 105 zeigt, die von Crassus aus dem Tempel geraubte Summe, mit den Einrichtungen des Pompejus hat das nichts zu tun. Wer von Pompejus für das Eingehen des Tributes verantwortlich gemacht war, ist nicht überliefert, aber wahrscheinlich ist es der wieder eingesetzte Hyrkanos II. gewesen. Bald nachher wurde dieser von Gabinius des Restes seiner weltlichen Herrscherbefugnisse beraubt, die nunmehr an 5 sogenannte συνέδρια oder σύνοδοι übergingen, in deren Hauptstädten auch die Steuern entrichtet werden mußten. Diese Behörden werden vermutlich für das Einlaufen des Tributes verantwortlich und mit der Steuereinziehung beauftragt gewesen sein. Die ganzen Anordnungen des Gabinius sollen nach den Wünschen Antipaters getroffen sein (Jos. bell. I, 170 u. 178. ant. XIV, 91 u. 103). Antipater wird von Strabon und Hypsikrates (bei Jos. XIV, 127 u. 139) als ἐπιμελητής von Judäa bezeichnet, und Schürer hat die ansprechende Vermutung ausgesprochen, daß er die Oberaufsicht über das gesamte Finanzwesen gehabt habe. Cassius Dio (39, 56) sagt einfach, Gabinius habe den Juden Tribut auferlegt.

Klarer werden die Verhältnisse erst in Caesars Zeit, dessen Anordnungen uns in den Aktenstücken bei Josephus noch vorliegen. In diesen spielt, wie schon oben bemerkt, Antipater überhaupt keine Rolle, es ist immer nur von Hyrkanos und seinen Nachkommen die Rede, aber trotzdem hat Josephus (XIV, 143) nach Nikolaos den Antipater mit Recht als den leitenden Mann geschildert. Er wird hier als ἐπίτροπος τῆς Ἰουδαίας bezeichnet und ist der eigentliche Vertrauensmann der Römer gewesen, von denen ihm jetzt das römische Bürgerrecht und völlige Steuerfreiheit verliehen worden sind (§ 137). Letzteres wird sich auf Besitzungen Antipaters bezogen haben, die auf römischem Provinzialboden lagen. Er selbst hat sich nach § 157 als προστάτης der Juden bezeichnet, was vermutlich dasselbe bedeutet wie ἐπίτροπος und ἐπιμελητής, denn alle diese Ausdrücke sind nicht als termini technici aufzufassen. In § 168 heißen Antipater und seine Söhne „ἐπίτροποι τῶν πραγμάτων“. Nun ist leider der Text der uns hauptsächlich angehenden Urkunde Caesars in so traurigem Zustande überliefert, daß einige wichtige Bestimmungen unklar bleiben, und Mendelssohns (a. a. O. 203 f.) Versuche, durch Umstellungen und Korrekturen etwas besseres zu gewinnen, sind gescheitert, ja Mendelssohn hat sich durch die alte lateinische Übersetzung verleiten lassen, in § 202 statt des überlieferten „Ἰόπης ὑπεξαιρουμένης“ zu schreiben „Ἰοπηνοὶ ὑπεξαιρουμένου“, wodurch denn herauskommt, daß die Leute von Joppe für Jerusalem Tribut gezahlt haben sollen! Noch unglücklicher ist die Behandlung dieser Urkunde bei Roth (a. a. O. 65), der ihr u. a. entnimmt, daß Caesar den Juden gestattete, eine Abgabe zu erheben, um davon die Mauern Jerusalems mit seiner Bewilligung wieder aufzubauen. Ich bekenne, daß ich die Bestimmung in § 201 „ὅπως τε Ἰουδαίοις ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς μισθώσεως [ἔτει] τῆς προσόδου κόρον ὑπεξέλωνται“ nicht verstehe, da es mir unwahrscheinlich ist, daß hier von einem Kor, dem

bekannten hebräischen Hohlmaß, die Rede sein kann, während doch Caesar in § 206 nach römischen modii rechnet. Außerdem bleibt ganz unklar, von welchem Quantum der Kor abgezogen werden sollte. Es wird sich einfach um einen heillosen Schreibfehler handeln. Im übrigen sind die Hauptsachen einigermaßen verständlich, obschon die Bestimmungen durcheinander geworfen sind. Von einer Kopfsteuer ist keine Rede, auch von einer Abgabenpflicht des Tempels verlautet nichts, und ebensowenig finden wir eine Andeutung davon, daß römische Beamte im jüdischen Gebiet bei der Steuererhebung beteiligt gewesen sind, vielmehr wird energisch eingeschärft, daß kein römischer Beamter berechtigt sein soll, zu irgend einem Zweck, wie Winterquartier oder Aushebung, von den Juden Geld einzutreiben. Es soll also eine reinliche Scheidung stattfinden, wie sie bei der nationalen und religiösen Empfindlichkeit der Juden wünschenswert war.

Dagegen sollen die Juden einmal dem Hyrkanos und seinen Söhnen die Zehnten entrichten, welche sie seinen Vorfahren gezahlt haben, zweitens sollen „sie“, d. h. nach § 209 Hyrkanos und die Juden, für Jerusalem und das dazu gehörende Gebiet mit Ausnahme von Joppe jährlich mit Ausnahme des Sabbatjahres Tribut zahlen, und zwar soll in jedem zweiten Jahre $1/4$ des geernteten Getreides (τῶν σπειρομένων) in Sidon abgeliefert werden, die Jahreslieferung betrug also $1/8$ des Getreideertrags. Für Joppe, das den Juden jetzt zurückgegeben wurde, gibt es besondere Bestimmungen. Hyrkanos und seine Nachkommen sollen dafür „παρὰ τῶν τὴν γῆν νεμομένων χώρας λιμένος ἐξαγωγίου“ jährlich mit Ausnahme des Sabbatjahres in Sidon 20 675 römische Scheffel Getreide abliefern. Was die Worte „χώρας λιμένος ἐξαγωγίου“ hier bedeuten sollen, ist nicht mit Gewißheit zu sagen, klar ist es aber, daß im übrigen auch hier nur eine Getreideabgabe in Frage kommt. Hier wird Hyrkan ausdrücklich als der für das Einlaufen des Tributes verantwortliche Mann genannt, und wir müssen annehmen, daß er auch für Jerusalem dieselbe Verantwortung trug. Danach hielt es Caesar im Wesentlichen ebenso, wie es unter der hellenistischen Regierung gewesen war. Der geistliche Fürst stand zwischen der heidnischen Großmacht und dem jüdischen Volke als der Mittelsmann, nur hat er unter den Ptolemäern und Seleukiden bares Geld bezahlt statt der Naturallieferung, die das kornarme Rom besser brauchen konnte.

Nach Caesars Tode bekamen die Juden die harte Faust des Cassius zu spüren. Er legte dem Lande eine Kontribution von 700 Talenten auf, deren Aufbringung wieder Sache des Antipater war. Der ließ sie durch seine Söhne, durch den Malchus und andre ἐπιμεληταί besorgen (ant. XIV, 273 ff.), und wer davon seine Aufgabe schnell erledigte, wie Herodes, wurde von Cassius belobt, wer die auf ihn gesetzten Erwartungen nicht erfüllte, hart bedroht und bestraft. Den Malchus rettete Hyrkan, indem er aus seinem Privatvermögen durch Antipater 100 Talente für ihn an Cassius schickte. Also auch hier keine Spur von einer direkten römischen Finanzverwaltung in Judäa.

Nun zu den gefälschten Aktenstücken. Auch wer nicht zugeben will, daß diese von Jason herrühren, wird kaum leugnen können, daß die in ihnen vorliegenden Voraussetzungen über das Finanzwesen in allen dieselben sind und darauf hindeuten, daß sie alle aus derselben Fabrik stammen, denn Meyers (255) und andrer Gelehrten Auffassung, es handle sich um wirklich getroffene Bestimmungen der Könige, ist unhaltbar. Wenn die Könige den Juden finanzielle Erleichterungen gewähren wollten, so hätten sie den vom Hohenpriester

leicht einwenden, daß nach I Makk. 11, 58 Demetrios seine dem Jonathan gegebenen Versprechungen gebrochen hat, und daß dabei auch die den Juden bewilligten Steuererlasse aufgehoben worden seien. Aber dagegen spricht der Umstand, daß der Verfasser der Grundschrift von I Makk. nicht wohl an solche Erlasse gedacht haben kann, da er ja die gefälschten Urkunden noch nicht gekannt hat, sondern nur wußte, daß Jonathan einen Tribut von 300 Talenten für Judäa und die 3 von Samaria dazu gelegten Bezirke zu zahlen hatte. Nach ihm hat denn auch gleich darauf der junge Antiochos dem Jonathan die Bestätigung in seinen Würden erteilt und ihm neue Ehren erwiesen, aber von Erlassen einzelner Steuern ist hier gar nicht die Rede. Wie sollten sich solche Erlasse überhaupt mit der Tributzahlung durch den Hohenpriester vertragen haben? Wie konnte er die erforderliche Summe aufbringen, wenn die heidnische Regierung dem Volke fast alle Steuern erließ? Wie hatte er sie vorher überhaupt zusammenbekommen, wenn neben ihm ein Steuersystem bestand, wie es die Briefe voraussetzen? Ist es denkbar, daß die Juden außer den Abgaben für den Tempel und für den Hohenpriester als Fürsten noch eine direkte Besteuerung durch die heidnische Regierung ertragen konnten? Ich glaube, diese Fragen aufwerfen heißt sie verneinen, und wir werden die Königsbriefe ganz beiseite lassen müssen, wenn wir eine richtige Vorstellung von dem jüdischen Finanzwesen gewinnen wollen, soweit eine solche überhaupt zu gewinnen ist.

Jason von Kyrene hat bei der Abfassung jener Urkunden genau so unbekümmert die zu seiner Zeit bestehenden Steuerverhältnisse der unter heidnischer Verwaltung lebenden Juden auf die frühere Zeit übertragen, wie es Josephus tat, als er schrieb, die Juden hätten in der Zeit des Mithridates keine öffentlichen Gelder gehabt als die dem Tempel gehörenden.

Kap. 11. Die Abfassungszeit des Aristeas-Briefes.

Die ganz außerordentlich große Wichtigkeit des Aristeasbriefes für das Verständnis der hellenistisch-jüdischen Literatur, besonders für die zeitliche Ansetzung verschiedener ihrer Erzeugnisse, rechtfertigt es, daß noch einmal der Versuch gemacht wird, zu ergründen, was sich aus den eigenen Angaben des Aristeas über seine Zeit entnehmen läßt. Schürers Ansetzung der Schrift um 200 v. Chr. ist zwar von ihm selber noch in der letzten Auflage seiner „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi" (1908) festgehalten worden, und so konnte er auch eine ganze Anzahl andrer verfehlter Zeitansätze beibehalten, aber im übrigen hat man diese Ansicht ziemlich allerseits als unmöglich anerkannt. Soviel ich sehe, wird sie jetzt nur noch von Meyer geteilt, allerdings ohne jegliche Stellungnahme zu den einschlägigen Fragen (10 f.). O. Stählin setzt (in der 6. Aufl. von Christs „Griechischer Literaturgeschichte" Bd. II, 1, p. 619 ff.) den Aristeas um 100 v. Chr. an, und meint, damit vertrage es sich, daß der jüdische Philosoph, Aristobulos, den Stählin für eine historische Persönlichkeit hält, den Aristeas-Brief gekannt hat. Allerdings sei unter den Ptolemaios Philometor, dessen Lehrer Aristobulos gewesen sein soll, nicht der erste Träger dieses Beinamens zu verstehen, sondern der zweite, der gewöhnlich mit seinem Spitznamen Lathyros bezeichnet wird. Darauf ist Stählin durch einen unglücklichen Einfall Gerckes (R. E. II, Sp. 919)

gebracht worden. In Wirklichkeit kann nichts sicherer sein, als daß in den jüdischen Schriften unter dem judenfreundlichen Philometor immer der erste zu verstehen ist, nie Lathyros, den die jüdische Tradition vielmehr als ein wahres Scheusal gezeichnet hat. Man vergleiche nur Jos. XIII, 284–287 und 351, wo geschildert wird, wie die jüdischen Feldherren der Kleopatra Kokke den Lathyros bekämpfen, und § 337–347, wo wir zu hören bekommen, wie entsetzlich grausam Lathyros gegen die Juden in Palästina gewesen ist. Man vergleiche ferner § 349 und XIV, 112, woraus sich ergibt, daß die Judenschaft Ägyptens später aus Angst vor Lathyros ihre Kapitalien nach Kos flüchtete. Weitere Notizen ergeben, daß Lathyros im Jahre 88 v. Chr. bei seiner endgültigen Rückkehr auf den Thron Ägyptens in Alexandria die erste dortige Judenverfolgung veranstaltet hat. (Vergl. meinen Aufsatz „Der historische Kern des III Makkabäer-Buchs“ im Hermes XXXIX, 249f., dazu Wilckens zustimmende Bemerkung in dem Aufsatz: „Zum Alexandrinischen Antisemitismus“ S. 786 A. 4 und Fockes „Weisheit Salomonis“, S. 83f.) Mit besserem Recht hätte man Lathyros' jüngeren Bruder, den ihm feindlichen Ptolemaios Alexander, der gleichfalls Philometor hieß aber mit den Juden gut stand, für den Schüler des Aristobulos ausgeben können, aber auch das ist nicht angängig, denn die Rolle des Aristobulos im Einleitungsbrief zum II Makkabäer-Buch 1, 10 zeigt deutlich genug, daß nur der erste Philometor für seinen Schüler ausgegeben worden ist. Aristobulos wird dort als vornehmster Vertreter der ägyptischen Juden betrachtet, wie Judas Makkabäus als Haupt der Juden in Palästina gilt; man darf die beiden nicht zeitlich von einander trennen in der Hoffnung, auf diese Art einen historischen Aristobulos zu behalten, sondern man steht vor der Alternative entweder diesen jüdischen Philosophen in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. setzen zu müssen, oder in ihm einen Fälscher zu erblicken, der die älteren Erfindungen des Aristeas sinngemäß fortführt, indem er zu der angeblich für Ptolemaios Philadelphos angefertigten Übersetzung des jüdischen Gesetzes einen Kommentar liefert, ohne den die späteren Ptolemäer den Wert dieses Gesetzes nicht wohl hätten begreifen können. Eine Reihe wichtiger Bemerkungen über die Abfassungszeit des Aristeas hat Paul Wendland im Vorwort zu seiner Ausgabe p. XXVI, f. und in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Briefes (bei Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. Bd. II, S. 1–4) gemacht. Danach ist Aristeas ganz unwissend über die Zeitverhältnisse unter Ptolemaios Philadelphos, er weiß, um von andern Schnitzern zu schweigen, nicht einmal, daß der Hohepriester von Jerusalem ein Vasall des Königs gewesen ist, sondern betrachtet ihn als einen Souverän ebenso, wie Philo, vit. Mos. II, p. 139 M, das tut, der den Hohenpriester zugleich als König bezeichnet, ohne zu bedenken, daß diese Würden erst unter den späteren Makkabäern vereinigt worden sind. Unter den Namen der 72 Übersetzer nennt Aristeas nicht nur Mattathias und je dreimal Judas, Jonathan und Simon, sondern auch die aus der Geschichte der ägyptischen Diaspora wohlbekannten Namen Chelkias, Ananias, Dositheos; das läßt vermuten, daß ihm jene Persönlichkeiten vorgeschwebt haben, und daß er also längere Zeit nach der makkabäischen Erhebung geschrieben haben muß. Dazu stimmt es, daß er an zwei Stellen völlig aus der Rolle fällt und seine eigene Zeit aus-

drücklich von der des Philadelphos trennt. In § 182 der Ausgabe Wendlands heißt es von der gastlichen Aufnahme der Gesandtschaften am Hofe „ἣν γὰρ τοῦτο διατεταγμένον ὑπὸ τοῦ βασιλέως, ἃ μὲν ἔτι καὶ νῦν ὁρᾷς." Noch schlimmer ist die Entgleisung in § 28, wo es von den Kanzleigebräuchen heißt: „πάντα γὰρ διὰ προσταγμάτων καὶ μεγάλης ἀσφαλείας τοῖς βασιλεῦσι τούτοις διῳκεῖτο." Wer das unbefangen liest, wird kaum umhin können zuzugestehen, daß Aristeas auf die ganze Reihe der Ptolemäer zurückblickt, denn man kann doch nicht gut annehmen, daß er mit „diesen Königen" nur die beiden ersten Vertreter der Dynastie gemeint und also deren Einrichtungen von denen der späteren Herrscher habe unterscheiden wollen. Leider hat sich Wendland der nächstliegenden Erklärung jener Worte verschlossen, da er einen sicheren terminus ante quem für die Abfassungszeit gefunden zu haben glaubte. Er verweist auf die Bemerkung des Strabo XVII, 6, daß die Pharosinsel seit den Kämpfen im alexandrinischen Kriege Caesars verödet gewesen sei. Da nun Aristeas' Bruder, Philokrates, als vom Pharos kommend gedacht werde (§ 5) und da die 72 dort gewohnt haben sollen, so betrachte Aristeas die Insel als bewohnt, und müsse also vor 47 v. Chr. geschrieben haben. Dagegen ist zunächst zu bemerken, daß gar nicht gesagt wird, Philokrates komme vom Pharos, sondern, er komme „von der Insel". Wäre Philokrates vom Pharos gekommen, so hätte er doch die Geschichte von der Übersetzung aus erster Hand haben können, und Aristeas hätte es nicht nötig gehabt, dem Bruder die Sache umständlich zu schildern. Der Brief ist doch nur dann motiviert, wenn Philokrates fern von Alexandria geweilt hatte und somit über die wichtigsten Stadtneuigkeiten nicht unterrichtet war. Unter der Insel ist natürlich, wie früher auch allgemein angenommen wurde, Kypros zu verstehen. Ferner behauptet Strabo gar nicht, daß zu seiner Zeit die Pharosinsel völlig verödet gewesen sei, sondern nach ihm wohnte in der Nähe des Leuchtturmes allerlei Schiffervolk. Nun läßt Aristeas die 72 zunächst in der Nähe der königlichen Burg einquartiert werden (§ 181). Erst mehrere Tage später führt Demetrios von Phaleron sie zu dem Hause, wo sie arbeiten sollen. Es befindet sich auf dem nördlichen Teil des Pharos, also gerade beim Leuchtturm, und wird als ruhig gelegen, durch Stille und Helligkeit empfohlen bezeichnet (§ 301 und 307). Dort arbeiten die 72 täglich bis zur 9. Stunde, dann gehen sie fort, um sich der Pflege ihres Leibes zu widmen (§ 303). Daß dies in ihrem ursprünglichen Quartier geschieht, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, es ergibt sich aber aus § 304—307. Danach muß man also annehmen, daß sie dort auch weiter versorgt wurden, von dort jeden Morgen zur Begrüßung zum Könige ins nahe Schloß gingen und sich dann erst nach dem Pharos zur Arbeit begaben. Hätten wir uns die Sache so zu denken, daß sie überhaupt auf dem Pharos wohnten, täglich morgens von dort aus zum Schloß zogen, und nach der Begrüßung zum Pharos zurückkehrten, so müßten wir in § 304 statt ἀπολύεσθαι ein anderes Verbum, etwa ἐπανέρχεσθαι oder ἐπανιέναι erwarten. Das Haus auf der stillen Pharosinsel ist eben, wie Philo (vit. Mos. II, 139 f. ed. Mangey) noch stärker als Aristeas betont, als eine besonders geeignete Arbeitsstätte ausgesucht worden, und so entspricht die bei Aristeas vorausgesetzte Situation sehr gut der, die wir aus Strabo kennen, d. h. Wendlands terminus ante quem ist, wie schon Lumbroso (ric. Alexandrine 59 f.) richtig betont hat, in Wahrheit ein terminus

post quem, der die Annahme, daß Aristeas auf die ganze Dynastie der Ptolemäer, deren Einrichtungen ihm noch vertraut sind, zurückschaut, aufs beste stützt.

Dasselbe tut Aristeas' längst bemerkte Entgleisung hinsichtlich der Häfen des jüdischen Landes. Er nennt als solche Joppe, Gaza, Askalon und Ptolemais. Nun hat allerdings Schürer (III, 611) mit Recht erklärt, daß die beiden letzteren niemals zum jüdischen Reiche gehört haben, aber er hat sehr mit Unrecht bestritten, daß man dieser Stelle einen Anhaltspunkt für die Abfassungszeit entnehmen dürfe. Es ist kein Zweifel, daß Aristeas alle diese Häfen als im Besitz der Juden befindlich oder wenigstens als bequem und sicher für sie zugänglich betrachtet hat, und damit schon ist Schürers Ansetzung des Briefes um 200 v. Chr. unmöglich gemacht, denn aus I Makk. 14,5 ergibt sich, daß die Juden zuerst unter Simon durch die dauernde Erwerbung von Joppe die Verbindung mit dem Meere erlangt haben. Gaza war ursprünglich ebenso wie Ptolemais und Askalon den Juden feindlich gesinnt, darum ist es von Alexander Jannai zerstört worden. Von Pompejus wiederhergestellt, kam die Stadt im Jahre 30 v. Chr. zum Reiche des Herodes. Erst seit dieser Zeit kann sie also als Hafen für Judäa Bedeutung gewonnen haben. Wendland übersieht das, wenn er meint, die Bemerkung über die Häfen weise auf die Zeit zwischen 96 und 63 v. Chr. hin, d. h. zwischen der Eroberung durch Jannai und der Befreiung durch Pompejus. Mit Ptolemais hat auch erst Herodes freundschaftliche Beziehungen unterhalten, von denen Josephus mancherlei erzählt. Mit Askalon, von dessen giftigem Haß gegen die Juden Philo (leg. 576) berichtet, haben zwar schon die Vorfahren des Herodes in gutem Verhältnis gestanden, aber das betraf die übrigen Juden nicht, für sie kam die Stadt als Hafenplatz gleichfalls nicht vor der Regierung dieses Königs in Frage. Wenn wir annehmen dürften, daß Aristeas die politische Zusammengehörigkeit von Judäa, Askalon und Ptolemais vorausgesetzt hat und dazu wirklich berechtigt war, so würden wir erst die Absetzung des Archelaos, durch die auch Judäa zur römischen Provinz kam, als terminus post quem betrachten dürfen, aber selbst wenn er nur gemeint hat, daß die Juden alle jene Städte für ihre überseeischen Handelsbeziehungen benutzen könnten, dürften wir seine Schrift nicht vor der Zeit des Herodes ansetzen. Erst in dessen Regierungszeit paßt auch Aristeas' Schilderung der Pracht des Tempels, die ganz unmöglich auf den baufälligen Vorgänger des herodianischen Tempels bezogen werden kann. Dazu paßt ferner die Schilderung der Tempelburg in § 100ff. Aristeas will in der von mächtigen Türmen geschützten und von starker Artillerie starrenden Burg eine aus 500 besonders zuverlässigen, ums Vaterland wohlverdienten Männern bestehende Besatzung gefunden haben, die nur an den Festen abwechselnd die Burg verlassen durften und im übrigen eine höchst mißtrauische Wachvorschrift beobachteten, da die Burg nicht nur gegen äußere Feinde sondern auch gegen einen plötzlichen Anschlag und Aufstand gesichert werden sollte. Aristeas sagt nicht ausdrücklich, daß die Besatzung aus Juden bestanden habe, aber er wünscht wohl, daß seine Leser das annehmen und glauben, die Leute seien als fromme Juden abwechselnd zum Gottesdienst gegangen. Nun ist kaum zu bezweifeln, daß der Fälscher selber in Jerusalem gewesen ist, die ganze Beschreibung der Stadt, des Tempels, der Burg mit ihrer Wachvorschrift weist auf eigene Beobachtung hin. Nur hat Aristeas die Verhältnisse seiner eigenen Zeit mit der

bei seinen Genossen üblichen Sorglosigkeit um die geschichtlichen Tatsachen in die Zeit des Philadelphos übertragen und im Interesse seines Idealbildes von Jerusalem unter der Herrschaft des weisen Eleazar die Garnison als aus frommen Juden bestehend geschildert. Tatsächlich war in vormakkabäischer Zeit die Tempelburg keine besonders starke Feste, denn sonst hätten die Syrer nicht die alte Davidsstadt als Zitadelle für sich einzurichten brauchen. Eine jüdische Garnison dürfen wir dort ebenfalls weder unter den Ptolemäern noch unter den Seleukiden voraussetzen. Nach II Makk. 4, 29 haben „Kyprier" dort gestanden. Jüdische Truppen hat erst Judas organisiert, I Makk. 3, 55, aber schon Hyrkanos I. begann, sie durch Söldner zu ersetzen, und Alexander Jannai war erst recht auf solche angewiesen, da er ebenso wenig wie später Herodes seinen jüdischen Untertanen trauen konnte. Die Bemerkung des Aristeas, daß die Burg bestimmt sei, Sicherheit auch gegen einen plötzlichen Aufstand zu bieten, weist auf die Zeiten hin, wo der Regent von Jerusalem sich gegen einen plötzlichen Krawall der im Tempel zusammengeströmten jüdischen Fanatiker sichern mußte. Solche waren namentlich bei den Festen zu fürchten. Schon Graetz (Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judentums 1876, S. 295 ff.) hat erkannt, daß Aristeas' Beschreibung der Burg eigentlich nur auf die Antonia paßt, und daß er Recht hat, ergibt sich aus Josephus bell. V, 238 bis 244, wo es heißt, daß die in der Burg garnisonierende römische Kohorte an den Festtagen Posten an den Hallen des Tempels ausstellte, um einen Aufruhr zu verhüten. Die Ablösung jener Posten hat Aristeas vor Augen gehabt, als er schrieb, daß die, ebenso wie die wachhabende römische Kohorte, aus 500 Mann bestehende Garnison nur an den Festen abteilungsweise (ἐκ μέρους) die Festung verlassen durfte. Auf dieselben Verhältnisse weist ein merkwürdiger Ausdruck des Aristeas hin. Er will bekanntlich mit dem Hohenpriester und Landesherrn Eleazar sehr herzlich verkehrt haben, aber die Erlaubnis, die Burg zu betreten, hat er sich nicht von diesem erbeten, sondern von einem Manne, den er als „προκαθηγούμενος" bezeichnet. Daß darunter nicht der Kommandant zu verstehen ist, hat Wendland wohl mit Recht betont, denn dieser müßte etwa, wie bei Jos. XV, 408 oder XVIII, 93 ff. mit φρούραρχος, oder wie in II Makk. 4, 23 mit ἔπαρχος τῆς ἀκροπόλεως bezeichnet werden. Verfehlt aber ist Wendlands Ansicht, daß unter dem προκαθηγούμενος der Hohepriester zu verstehen sei; der ist niemals, am wenigsten von Aristeas, so genannt worden. Hinter jenem Titel steckt ein andrer Mann, der dem Kommandanten der Bastille von Jerusalem Befehle erteilen konnte. Absichtlich hat der Fälscher diese unklare Bezeichnung gewählt.

Einen deutlichen Hinweis auf die Zeit seit Herodes enthält die Bemerkung des Aristeas in § 98, in dem prachtvollen Kleide des Hohenpriesters trete derjenige auf, der dessen würdig befunden sei. Aristeas setzt also voraus, daß der Hohepriester nicht wie in vormakkabäischer und makkabäischer Zeit kraft eines Erbrechtes ins Amt kommt, sondern weil er dessen besonders würdig ist. Diese Anschauung ist erst seit der Zeit des Herodes möglich, der die Hohenpriester nach Gutdünken einsetzte. Seither wird des öfteren die Würdigkeit bei der Ernennung betont (z. B. Jos. bell. II, 7. ant. XIX, 313). Mag man auch die einzelnen hier zusammengestellten Indizien in ihrer Beweiskraft höher oder geringer bewerten, ihr Zusammentreffen kann kein Zufall sein. Die Schilderung der ägyptischen Dinge weist auf die Zeit nach dem Sturz der

Ptolemäer hin, die der palästinensischen auf die Zeit um Christi Geburt. Graetz (a. a. O. 293) hat gemeint, die von Aristeas dem Philadelphos zugeschriebene Bestrafung der Delatoren sei auf Grund der von Tiberius im Jahre 33 v. Chr. veranstalteten Razzia auf dieses Gesindel erfunden worden. Daß den Juden Tiberius als weiser Regent und ihr Gönner galt, ergibt sich aus Philo (leg. 589 ff.). Es wäre also denkbar, daß Aristeas eine Maßnahme des Tiberius auf Philadelphos übertragen hätte. Aber das bleibt eine Vermutung. Immerhin konnte auch in der Zeit des Tiberius ein alexandrinischer Jude sehr wohl noch soviel Kenntnis von den ptolemäischen Einrichtungen haben, wie Aristeas sie verrät. Den ersten ziemlich sicheren terminus ante quem bietet die große Judenverfolgung unter Caligula. Denn die damals brennend gewordene Frage nach dem Anspruch der Juden auf das alexandrinische Bürgerrecht hat den Aristeas noch nicht beschäftigt. Er behauptet noch nicht, daß Ptolemaios I. oder II. oder Alexander den dortigen Juden das Bürgerrecht gegeben habe, er erwähnt den Alexander überhaupt nicht. Allerdings kennt Aristeas bereits Angriffe auf die jüdische Religion und die Juden im allgemeinen, und diese Tatsache genügt allein schon, um Schürers und Meyers Ansetzung seiner Schrift um 200 v. Chr. als unhaltbar zu erweisen, denn damals war von einer literarischen Polemik gegen das Judentum noch gar keine Rede. Wenn Manetho nach einer alten ägyptischen Volkssage das jüdische Volk aus den vom Aussatz geplagten Ägyptern entstehen läßt, so ist das völlig verschieden von der uns im ersten Jahrhundert vor Chr. begegnenden literarischen Bekämpfung jüdischer Sitten und Religion, wie sie namentlich bei Poseidonios und bei Apollonios Molon in seiner συσκευὴ κατὰ Ἰουδαίων hervortritt. Aristeas läßt nun seinen Eleazar in § 139—171 eine Reihe der gegen die Juden erhobenen Vorwürfe widerlegen, so den der ἀξενία und μισανθρωπία, in § 144 ist die Rede von oft widerlegten Verspottungen mosaischer Gesetzesbestimmungen, es zeigt sich also daß Aristeas durchaus nicht etwa der erste Apologet ist. Auch die Behauptung, daß die Juden ein junges Volk wären, das früher nichts zu bedeuten gehabt hätte und daher von den griechischen Schriftstellern nicht erwähnt worden sei, bekämpft Aristeas durch den Hinweis auf Theopompos und Theodektes die beide durch ein Wunder gezwungen worden seien, auf die Behandlung jüdischer Dinge Verzicht zu leisten. Die schon oben besprochene Stelle § 36 führt uns sogar mitten in die literarische Fehde hinein, auch Aristeas macht die Juden zu treuen Beschützern des Ptolemaios I. gegen die judenfeindlich gesinnten Ägypter. Wir erkennen daraus, daß er schon das Wetterleuchten des Gewitters gesehen hat, das sich unter Caligula so schrecklich entladen sollte.

Kap. 12. Die Stellung des Jason von Kyrene in der hellenistisch-jüdischen Literatur, und die Abfassungszeit des II Makkabäer-Buches.

Stellen wir zum Schluß die Hauptergebnisse der Untersuchung zusammen, so finden wir, daß der Inhalt der besprochenen Urkunden das aus rein formalen Gründen gefällte Urteil Schubarts, sie seien sämtlich mehr oder weniger ungeschickt gemachte Fälschungen, durchaus bestätigt. Diese ganzen Briefe sind

Erzeugnisse der apologetischen Literatur des Judentums und sollten der im Beginn der römischen Kaiserzeit auf eine bedenkliche Höhe gestiegenen Feindseligkeit der Griechen gegen die Juden entgegenwirken. Eine genauere Prüfung der gesamten hellenistischen Aktenstücke in I und II Makk. und bei Josephus lehrt uns, daß, vielleicht alle, jedenfalls die meisten und die wichtigsten von Jason von Kyrene herrühren müssen, der mit den von seinen alexandrinischen Glaubensgenossen übernommenen Künsten der literarischen Mache und der Fälschung die Geschichte der Makkabäer neu überarbeitet und mit allerlei Erfindungen bereichert hat. Jasons 5 Bücher umfassendes Werk hat einen viel größeren Einfluß auf die Gestaltung der jüdischen Überlieferung ausgeübt, als man anzunehmen pflegt. Außer im II Makk. und IV Makk., die beide direkt auf Jason zurückgehen, fanden wir seine Spuren in den interpolierten Urkunden des I Makk. und in ihrer Umrahmung, ferner bei Sulpicius Severus, Synkellos, dem arabischen Josippon und der arabischen Makkabäer-Geschichte. Auf welchem Wege jasonisches Gut zu den vier letztgenannten späten Schriftstellern gelangt ist, läßt sich nicht mehr ermitteln. Nicht einmal das Verhältnis des Josephus zu Jason ist völlig klar. Wahrscheinlich ist es allerdings, daß er ihn direkt benutzt und zur Ergänzung des I Makk., herangezogen hat. Ob und wie weit die aus pharisäischer Quelle geflossenen Angaben, mit denen Josephus seine Hauptquelle für die Zeit der späteren Makkabäer, d. h. Nikolaos von Damaskos, ergänzt hat, aus Jason stammen, ist auch nicht mehr zu ergründen. Wer eine indirekte Benutzung des Jason durch Josephus annehmen will, muß eine Mittelquelle erfinden, die genau im Geist Jasons gearbeitet hat. Es würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, wollte ich auf die neuerdings wieder eifrig vertretenen Anonymushypothesen der Gelehrten eingehen, die sich mit der Quellenforschung zu Josephus beschäftigt haben, ich will nur bemerken, daß Laqueur mit vollem Recht dagegen protestiert hat, daß man Josephus zu einer Art Schreibmaschine stempeln will, die kümmerlich genug eine einzelne Vorlage wiederzugeben vermag. Gerade die Betrachtung des bei Josephus vorliegenden iasonischen Gutes zeigt, daß er sich, wenn auch wenig geschickt, bemüht hat, mehrere Quellen zusammenzuarbeiten. Daß Josephus den Jason niemals nennt spricht durchaus nicht etwa dagegen, daß er ihn gekannt und benutzt hat, denn Josephus vermeidet es bekanntlich durchaus, sich auf jüdische Schriftsteller zu berufen, da er voraussetzt, daß die Griechen jenen doch keinen Glauben schenken würden. Selbst den berühmten Philo nennt Josephus (XVII, 259 f.) nur einmal und zwar nicht als Schriftsteller sondern als Gesandten; und wenn er den älteren Philo, den Demetrios und den Eupolemos erwähnt (c. Ap. I, 218), so geschieht das nur, weil er sie fälschlich für Griechen gehalten hat. Jedenfalls wird die Forschung nach den Quellen des Josephus ernstlich mit Jason rechnen müssen, den sie gar nicht zu beachten pflegt.

Daß Jason auf die Zeit des Herodes und Augustus zurückgeblickt hat, haben wir an vielen Beispielen gesehen, einen terminus ante quem für das II Makk. und also auch für Jason glaubte Schürer (III, 486) in Philos Schrift: „quod omnis probus liber“ (Mangey II, 459) gefunden zu haben, weil dort das Bild eines Tyrannen gezeichnet wird, das so stark an die Schilderung des Antiochos Epiphanes in II Makk. erinnern soll, daß eine Bekanntschaft Philos mit dieser Schrift kaum zu bezweifeln sei. Dabei wird dreierlei übersehen,

denn erstens könnte Philo ja ebensogut direkt aus Jason geschöpft haben, wie aus II Makk., zweitens spricht er von mehreren Tyrannen, die teils mit tierischer Grausamkeit und teils mit heuchlerischer Freundlichkeit vorgegangen sind, drittens sind die Opfer bei Philo ja Essener und nicht etwa eine Mutter mit 7 jugendlichen Söhnen. Allerdings läßt Philo diese Opfer ebenso, wie es in II und III Makk. geschieht, in Stücke gehauen und gekocht werden, aber nichts deutet bei ihm auf Antiochos Epiphanes hin, von dem wir ja auch nirgends hören, daß er mit Essenern in Konflikt gekommen sei. Somit ist es ziemlich sicher, daß Philo durchaus unabhängig von Jason gewesen ist und eine andere Quelle gehabt haben muß. Bauer (Artikel Essener in R. E. Suppl. IV. 406) glaubt wie Schürer, daß Philo II Makk. gekannt habe, meint aber, daß ihm Dinge, die er in Alexandria selber miterlebt hatte, den Anstoß gegeben hätten, die von den Römern vermutlich zur Zeit des Pompejus über die Essener verhängten Leiden im Anschluß an die Makkabäer-Legende auszumalen. Aber es spricht nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit dafür, daß unter Pompejus Juden in religiöser Hinsicht bedrängt worden seien. Philo denkt an jener Stelle auch gar nicht an die Römer und erblickt in diesen überhaupt nicht, wie Bauer meint, Feinde der Juden sondern vielmehr ihre Beschützer gegen die Feindseligkeit andrer Völker, wie wir weiterhin noch sehen werden. Weder Schürer noch Bauer haben bemerkt, daß des Rätsels Lösung wohl bei Josephus (XIII, 345 ff.) zu finden ist. Dort wird unter Berufung auf Nikolaos und Strabon erzählt, daß Ptolemaios Lathyros im Kriege gegen Alexander Jannai seinen Soldaten befohlen habe, jüdische Weiber und Kinder in Stücke zu hauen und in Kesseln zu kochen, um den Anschein zu erwecken, daß sie selber Menschenfresser seien, und dadurch die Bevölkerung einzuschüchtern. Was an dieser Schauergeschichte tatsächliches ist, mag dahingestellt bleiben, jedenfalls hat es sich nach Nikolaos und Strabon um einen Akt sinnloser Grausamkeit und durchaus nicht etwa um eine religiöse Angelegenheit gehandelt, von Märtyrertum ist hier keine Rede. Das Verhältnis dieser Erzählung zu den nach der religiösen Seite hin ausgeführten Legenden bei Philo und Jason ist genau dasselbe, das wir zwischen der Physkon-Geschichte bei Josephus (c. Ap. II, 55 ff.) und dem III Makkabäer-Buch beobachten. Auch dort bietet die bei Josephus bewahrte Überlieferung eine sich durchaus auf profanem Gebiet bewegende Darstellung. Physkon bekämpft die Hinterbliebenen seines Bruders Philometor, Onias bewährt diesen seine Treue und führt ein Heer gegen Alexandria heran. Darüber ergrimmt will Physkon die in der Hauptstadt lebenden Glaubensgenossen des Onias sämtlich von berauschten Elefanten zertreten lassen. Das mißlingt, die Tiere wenden sich vielmehr gegen die Freunde des Königs und töten viele davon. Der König wird stutzig und läßt sich dann von seiner Lieblingskonkubine, die nach den einen Ithaka nach den andern Irene hieß, vollends zur Reue bestimmen. Schon der Wechsel in der Namengebung zeigt, daß hier bereits verschiedene Fassungen der ursprünglichen Erzählung vorlagen. Im III Makk. wird der Legendenstoff dann völlig ins romanhafte und auf das religiöse Gebiet übertragen, wobei der in Caligulas Zeit schreibende Verfasser im Anfang eine genaue Kenntnis des von Polybios über die Schlacht von Raphia gegebenen Berichts verrät. Wie eng sich III Makk. in manchen Einzelheiten mit Jasons Arbeitsweise berührt, braucht hier nicht mehr weiter auseinandergesetzt zu werden,

es genügt, an die Umarbeitung der Andronikos-Episode in II Makk. 4, 31 ff. zu erinnern. Die beiden Verfasser zeigen uns ebenso wie Philo, wie man in der alexandrinischen Judenschaft es verstanden hat, Stoffe aus der Geschichte, die bei griechischen Schriftstellern überliefert waren, zu erbaulichen Zwecken zurechtzustutzen. Was bei Philo auf die Essener übertragen ist, das hat Jason von Kyrene benutzt, um die von Antiochos Epiphanes über die Juden verhängten Martern auszumalen. Die ältere jüdische Überlieferung in I Makk. 1, 41 ff. weiß nicht das mindeste davon, daß der König persönlich die Religionsverfolgung vornahm und den Folterungen beiwohnte. Sie weiß auch nichts von dem Märtyrertum der Mutter und der 7 Brüder, das schlimmste, was sie berichten kann, ist die Hinrichtung einiger Frauen, die ihre Kinder hatten beschneiden lassen, samt diesen Kindern und allen andern Beteiligten. Daß die Geschichte von den 7 Märtyrern hier totgeschwiegen wäre, ist undenkbar, sie war eben noch nicht erfunden. Ob die bei Philo vorliegende, zum Ruhme der Essener bestimmte Variante älter oder jünger ist als die von Jason ausgeführte, läßt sich nicht entscheiden, aber daß beide Legenden jünger sind als Nikolaos und Strabon, wird man annehmen dürfen, und so gewinnen wir auch auf diesem Wege wieder denselben terminus post quem für Jason. Er ist eben ein Zeitgenosse des Philo, er kennt wie dieser den Aristeasbrief, er hat wie dieser auch die von Agrippa I. den alexandrinischen Juden zur Verfügung gestellte Urkundensammlung gekannt. Auch Philo hat wie Jason und III Makk. eine Erfindung gemacht, um die Treue der Juden gegen die Herrscher ins rechte Licht zu stellen. Er behauptet, Sejanus habe die Juden gehaßt, weil er wußte, daß sie allein oder doch in erster Linie seinen verbrecherischen Plänen gegen Tiberius entgegenarbeiten würden (leg. 569). Daß daran nichts wahres ist, ergibt sich schon aus dem Bericht des Josephus über diese Dinge. Der schreibt das Verdienst an der Rettung des Kaisers der Antonia zu, ohne jüdischer Mitwirkung zu gedenken, er sagt vielmehr, Caligula habe dem Herodes Antipas eine verräterische Verbindung mit Sejanus gegen Tiberius vorgeworfen (XVIII, 250). Daß Philos Erfindung gemacht ist, um solchen Gerüchten entgegenzuwirken, liegt auf der Hand.

Gegenüber der hier gegebenen zeitlichen Ansetzung des Jason wird man nun die fast zum Dogma gewordene Behauptung wiederholen, II Makk. müsse vor der Eroberung Jerusalems durch Pompejus geschrieben sein, also sei Jason erst recht für älter zu halten. Die Bemerkung des Epitomators am Schluß seines Buches (Kap. 15, 37), seit der Vernichtung des Nikanor sei Jerusalem in der Gewalt der Hebräer geblieben, beweise, daß er nichts von der Eroberung der Stadt durch Pompejus gewußt habe. Mit demselben Rechte könnte man aber behaupten, das Buch müsse vor der Eroberung und Schleifung Jerusalems durch Antiochos Sidetes geschrieben sein, aber das tut bekanntlich niemand. Jene Bemerkung ist übrigens nicht einmal für die Zeit des Judas völlig zutreffend, denn bekanntlich ist ja die syrische Garnison erst in Simons Zeit aus der Burg entfernt worden. Nach dem Tode des Judas vollends gebot Bacchides in Jerusalem, während die Hasmonäer in der Wüste saßen. Der Epitomator nimmt also nur den Mund etwas voll, um für seine Schrift einen guten Abschluß zu bekommen; im I Makk. 7, 50 heißt es bescheidener und richtiger, daß nach dem Siege über Nikanor eine Weile Ruhe im Lande Juda herrschte. Der Epitomator bricht gerade hier ab, um nicht

von dem bald nachher erfolgten traurigen Ende seines Helden Judas reden zu müssen, was den erbaulichen und erhebenden Eindruck seiner Schrift wesentlich abgeschwächt haben würde. Es ist eigentlich sonderbar, daß manche Gelehrte sich den Kopf darüber zerbrechen, warum der Epitomator gerade an jener Stelle aufgehört habe, denn es liegt doch auf der Hand, daß es sich bei ihm um kein Geschichtswerk handelt, das allerdings einen ganz andern Abschluß erfordert hätte, sondern um eine reine Tendenzschrift, die dem Leser klar machen soll, daß der Tempel von Jerusalem doch immer Jahves Lieblingssitz bleibt, auch wenn der Gott, erzürnt über die Sünden des Volkes, sein Haus gelegentlich in die Hände der Heiden fallen läßt. Darum hat der Verfasser nicht bloß einen Auszug sondern zugleich einen Ausschnitt aus Jasons Werk geliefert und seine eigene Erzählung nur soweit geführt, bis der letzte Frevler gegen das Heiligtum, Nikanor, seinen wohlverdienten Lohn empfangen hat, wie vor ihm Heliodor, die gottlosen Hohenpriester Jason und Menelaos sowie die Könige Antiochos Epiphanes und Eupator. Es liegt dem Epitomator daran, besonders den Juden Ägyptens die Verehrung des Tempels von Jerusalem ans Herz zu legen; in den Einleitungsbriefen werden sie dreimal (1, 9; 1, 18; 2, 16) eingeladen, das Tempelweihfest gemeinsam mit den Brüdern in Palästina zu begehen. Diese Einleitungsbriefe zeigen uns, daß der ganze Auszug aus Jason gewissermaßen nur eine Erklärung der Entstehung des Festes und eine nähere Begründung der Einladung ist, welche die Juden Ägyptens geneigt machen soll, ihr Folge zu leisten. Ich habe schon früher (Juden und Griechen 67 f.) gesagt, daß II Makk. ein Chanukka-Brief ist genau wie das Buch Esther am Schluß des LXX. Textes als Purimbrief bezeichnet wird, und ich freue mich, diese Auffassung von Bertholet (Die Literaturen des Ostens VII, 1, 349) gebilligt zu finden. Schon Ewald hatte erkannt, daß im II Makk. eine latente Polemik gegen den Tempel von Leontopolis vorliege, aber die Folgerungen aus dieser Erkenntnis werden leider nicht gezogen, so nahe sie liegen. Zu welcher Zeit war es denn notwendig, immer wieder zu betonen, daß der Tempel von Jerusalem das einzige Gott wohlgefällige Heiligtum sei? Wann hat die Gefahr vorgelegen, daß der so lange Zeit hindurch wenig beachtete Tempel von Leontopolis für das gesamte Judenvolk eine so starke Anziehungskraft gewinnen konnte, daß die Aussichten des Tempels von Jerusalem dadurch ernstlich gefährdet wurden? Dafür kann nur die Zeit nach der Zerstörung des letzteren durch Titus in Frage kommen. Damals hat bekanntlich der Tempel von Leontopolis ganz plötzlich so viele Verehrer gewonnen, daß die römische Regierung ihn schließen ließ, um zu verhindern, daß er ein neues gefährliches Zentrum des religiösen und nationalen Widerstandes der Juden würde. Kurz vorher muß unsere Schrift entstanden sein, die den Lesern klar machen soll, daß die Zerstörung des Tempels durch Titus ebensowenig Bestand haben werde wie die Entweihung durch Antiochos Epiphanes. Der Epitomator will der Verzweiflung des zertretenen Volkes entgegenwirken und die Hoffnung auf eine bessere Zukunft stärken, die Hoffnung, daß Titus bald das Ende des Epiphanes oder Nikanor finden, und daß dem Volke abermals ein Held wie Judas Makkabäus erstehen möge. Es ist kein Zufall, daß der Epitomator, wie wir schon oben S. 56 gesehen haben, so gar nichts von dem Stolz auf die Freundschaft zwischen Rom und den Juden empfindet, die bei Jason von Kyrene, dem Interpolator des I Makk.

und anderen Juden so geflissentlich betont worden ist. Er erwähnt nur ganz nebenher, daß ein jüdischer Gesandter nach Rom gegangen sei (4, 11), und gibt nicht etwa den Bündnistext aus seiner Vorlage wieder sondern nur den Brief, in dem die römischen Gesandten um die Freundschaft und Hilfe der Juden geworben haben sollen, denn der war zu schmeichelhaft für das Nationalgefühl, als daß er ihn hätte unterdrücken können.

Das Auftreten des Pompejus in Jerusalem darf in seiner Bedeutung für das Gesamtverhältnis zwischen Römern und Juden nicht überschätzt werden. Ihm persönlich haben die Juden allerdings dafür gegrollt, daß er den Tempel betreten hatte, und zur Zeit des Aufstandes unter Trajan haben sie ihm dafür die Grabesruhe gestört, aber seine kurzlebigen Einrichtungen in Judäa haben die Stimmung des Volkes gegen Rom höchstens vorübergehend erregt. Hatten doch die Juden selber den Pompejus gebeten, sie von der Tyrannei des Hyrkanos und Aristobulos zu befreien, haben sie doch später den Augustus aufgefordert, sie unter römische Verwaltung zu stellen, die sie gegenüber der Tyrannei des Herodes und Archelaos als eine milde und gerechte Herrschaft priesen, selbst die nächsten Verwandten des Archelaos wollten lieber römisch werden als unter jenem stehen (Jos. XIV, 41. XVII, 227 u. 314). Am Scheiterhaufen Caesars haben nach Suetons Angabe (Div. Jul. 84) die Juden Roms ganze Nächte hindurch gejammert. Das war der ehrliche Ausdruck ihres Dankes für alles, was der Tote ihren Brüdern in der Heimat und in der Diaspora Gutes getan hatte. Die Freundschaft Roms mit Johannes Hyrkanos hatte sich zwar auch einmal wirksam erwiesen, aber sie scheint sehr bald eingeschlafen zu sein, denn unter seinen Nachfolgern hören wir gar nichts mehr davon, der kulturfeindliche Raubstaat des Alexander Jannai kann unmöglich die Billigung Roms gefunden haben, darum hat Pompejus ihn ja auch aufgelöst und sich bemüht dem Hellenismus dort wieder Boden zu schaffen. Erst seit Caesar kann man von einer engen Verbindung zwischen Juden und Römern reden, und sie hat erst einen Stoß erhalten, als nach der Absetzung des Archelaos Judäa direkt unter die römische Verwaltung trat. Auch das wurde noch überwunden durch die von Augustus und Tiberius geübte Rücksichtnahme auf die Gefühle des reizbaren Volkes. Flaccus, Sejanus und Caligula haben nur für kurze Zeit das Verhältnis getrübt, das der schlaue Agrippa I. durch geschickte Einwirkung auf Claudius einerseits die Juden andrerseits wiederherzustellen verstand. Gerade Philos Schriften, seine Lobeshymnen auf Augustus und Tiberius (leg. 566ff.) zeigen deutlich, daß er an Devotion gegen Rom dem Josephus nicht nachsteht. Die Juden in Alexandria sind der römischen Regierung durchaus geneigt, während ihre Feinde zugleich die Träger der alexandrinischen Opposition gegen Rom sind und das bekanntlich zum Teil auch mit dem Tode gebüßt haben. Claudius ist wieder in die Bahnen des Augustus und Tiberius eingelenkt und hat sich den Wünschen des Philo und seiner Genossen durchaus willfährig gezeigt. Erst, als Judäa zum zweiten Male direkt unter die römische Verwaltung trat, verschlechterte sich das Verhältnis zu den Römern hoffnungslos, und schließlich hat die Zerstörung des Tempels auch das bisher durch seine Feindschaft mit den hellenistischen oder griechischen Nachbarn auf Gedeih und Verderb an die römische Regierung gebundene Judentum der Diaspora in den Verzweiflungskampf hineingerissen. Das II Makk. ist ein Erzeugnis dieses Kampfes, den Jason von Kyrene und Philo noch vermieden zu sehen hofften.

Namenverzeichnis.

gende allzuoft vorkommende Wörter sind in das Verzeichnis nicht aufge-
worden: Aegypten, Antiochos Epiphanes, Jason von Kyrene, Jerusalem,
, Josephus, Judas Makkabäus, Judäa, Juden, I Makkabäerbuch, II Makka-
, Rom, Römer, Simon, Sohn des Mattathias.

n 28
26. 40
he Juden 26. 74. 95
f.
M. Vipsanius 7. 10. 18. 38 f. 67
I. 7 ff. 14. 44. 94. 96
II. 9
ga 25, Albaner 25
20
r d. Gr. 8. 10–14. 21 f. 24. 29 f.
f. 48. 52. 75. 80. 91
r Balas 36 f. 71. 81
r, Dorotheos' Sohn 60 f.
r Jannai 63. 72. 74. 81. 89 f.

r Polyhistor 26
r Zabinas 49. 65
ia, Alexandriner 5. 7 ff. 13. 44.
72. 76 f. 87 f. 93. 96
inische Juden 22. 26. 29. 92. 94
28. 35. 42. 46. 51. 57
er 57
7
13. 87
2. 71
os 27 f. 94
s 16. 62
ier 31. 32 78 (in Jerus.)
10. 32. 40. 53–56. 66. 77 f. 80
s II. Theos 10. 17 f.
s III. 17 ff. 21 ff. 33. 38. 40. 42 f.
. 76. 84
s V. Eupator 30–35. 43. 48.
. 95
s VI. 36. 58. 71. 79. 86
s VII. Sidetes 36. 40. 43. 48 f.
. 71. 80. 94
s Kyzikenos 45. 63 ff.
s Grypos 63
s Asiaticus 61
r, der Idumäer 6. 40. 45. 82 f.
r, Jasons Sohn 60
is 63
Burg 90

Antonia, Prinzessin 94
Antonius, Lucius 48
Antonius, Marcus 6. 61. 66
Aphairema, 41
Apheran 26
Apion 10 f.
Apollonios, Statthalter von K. Syrien
36. 43
Apollonios, Mysarch 14 f. 42
Apollonios-Molon 40. 91
Apollonios, Alexanders Sohn 63 f.
Apollotempel 27
Appian 16. 81
Aquila 8
Arados 66
Archelaos 89. 96
Areus 23–26. 51. 55
Ariarathes 54. 66
Aristeas 3. 11. 13. 21 ff. 39–40. 43. 69.
86–91. 94
Aristobulos I. 72
Aristobulos II. 6 ff. 96
Aristobulos, Schwager des Herodes 71
Aristobulos, der Philosoph 24. 26. 86 ff.
Asdod 62 f. 69
Asia 9. 24. 47 f.
Asien 10. 17. 38
Askalon 6. 89
Athener 30 f.
Attalos I. 49
Attalos II. oder III. 66
Augustus 7 ff. 13 f. 38–41. 57. 67 f. 72. 96

Babylonien 17. 38
Babylonische Juden 22 f.
Bacchides 36. 57. 94
Batanaia 23
Belsazar 31
Bethsura 69
Bomilkar 52

Caesar 5 f. 13 f. 38–47. 57. 62. 71. 78.
81 ff. 88. 96
Caesaren 75

Caligula 7ff. 11. 13. 91–96
Cannae 52
Cassius 66. 83
Cassius Dio 82
Catullus 31
Chaldäer 69
Chanukka 95
Chelkias 13. 87
Cicero 4. 45. 81
Claudius 8f. 11–14. 19. 44. 96
Cornelius Hispalus 69
Crassus 82

Daniel 27. 29. 31. 39. 52
Daphne 28
Davidsstadt 90
Delos 59. 66
Demetrios I. 33. 36–49. 51. 54. 56f. 61. 65. 84f.
Demetrios II. 33. 36. 40–43. 49f. 58. 60. 63. 65. 69. 79f. 84ff.
Demetrios, jüdischer Schriftsteller 92
Demetrios Phalereus 88
Demoteles 27
Diadochen 8f. 14
Diaspora, jüdische 18. 28. 38. 40. 67. 69
Diboros 26
Diodoros, Geschichtsschreiber 27. 40. 45. 61. 64. 80
Diodoros, Jasons Sohn 63
Dionysios von Halikarnassos 3
Dios 4
Dioskorinthios 15
Dora 9. 58. 60
Dositheos 13. 87

Ekron 81
Eleazar 90f.
Elefantine 13
Epheser 9. 10
Ephesos 39. 66
Esra 2. 18. 21
Essener 93f.
Esther 18. 95
Euaratos 67
Eumenes I. 49
Eumenes II. 53
Eupolemos, Gesandter 18. 56
Eupolemos, Schriftsteller 92
Europa 24
Eurykles 26
Ezekias 12. 29

Fannius G. G. f. 46ff. 64
Fannius M. f. 47. 59. 63f. 67
Flaccus, Avillius 8. 31f. 96
Flaccus, Norbanus 9

Gabinius 45. 61f. 72. 81f.
Galatien 54. 57
Galilaea 38. 41. 58
Gallien 57
Gallier 17. 57
Garizim 14
Gaza 62f. 89
Gazara 63. 69. 80
Geryones 25
Gilead 36
Gorionides 51
Gortyn 67
Griechen 4. 10. 12. 13. 55. 92f.
Griechenland 4

Hadrian 81
Halikarnassos 60. 66
Hannibal 51f. 57
Hanno 52
Hasdrubal 52. 57
Hasmonäer 81. 94
Hekataios, Pseudo H. 11ff. 22. 28f. 75
Hekatombaion Hyrkanios 14f.
Heliodor 95
Hellenen 52
Herakles 25f. 51
Herodeer 9
Herodes I. 6f. 9. 19f. 22f. 31. 52. 62f. 67f. 71. 79. 83. 89f. 92. 96
Herodes Antipas 94
Herodes von Chalkis 8
Herodot 22. 71
Hiram 4
Hypsikrates 82
Hyrkanos I. 1. 16. 25f. 40. 47. 63–66. 69. 72. 80f. 90. 96
Hyrkanos II. 6. 45. 61. 71f. 78. 81ff. 96

Jaddua 22. 75
Jahve 29ff. 43. 95
Jalysos 20
Jamnia 62
Japhran 26
Jason, Hoherpriester 17f. 23. 28. 77ff. 85. 95
Idumäer 23
Jeremias 29
Jesaias 27. 29
Johannes, Vater des Eupolemos 18
Johannes Antiochenus 27
Jonien 10. 18
Joppe 41. 44f. 48. 62f. 69. 80–83
Joseph, der Tobiade 76
Josippus, der arabische 54. 56. 92
Irene 93
Isispriester 42
Italien 8
Ithaka 93
Jugurthinischer Krieg 64f.
Julius Paris 69
Jupiter Capitolinus 61
Justinus 25. 48f. 65. 68

ol 5–9
idokien 4. 5. 68
ı 60. 66
ago 4. 51 f. 57
sus 25
s 75
baios 63
rn 64 f.
sien 18. 67. 73
mos Malchos 26
atra I. 76
atra II. 13. 42
atra III. 42. 64. 74. 87
atra VII. 13
s 60. 67
Syrien 76 ff.
9. 66 f. 74. 87
67
er 90
s 59 f. 64. 67. 88
aika 39
e 12. 31. 39. 54. 60. 67

nreich 24
imonier 23. 27
akos 67
nes 42 f.
polis 13. 95
67
ı 12. 26. 51
3
and 21
42
, angeblicher Konsul 50. 59 f. 66. 68
41
22 f.
60. 67
16. 33 ff. 50 f. 53 ff. 79

us Maximus 8
onen 10. 12. 17. 48 f.
onien 52. 54
bäer 26. 69. 79. 81. 87. 92 f.
akkabäer-Buch 3. 11. 13. 22. 34. 84. 93 f.
kkabäer-Buch 16 f. 19. 21. 34. 78. 92.
bäergeschichte, arabische 16. 50–57.

os 83
ho 13. 91
s 50
s Sergius 53
us Torquatus 54
us Vulso 57
mme 52
thias 87
itus 50
aos 17. 28. 35 f. 46. 56. 78 f. 95
a 54
otamien 23

Mithridates Eupator 25. 74. 86
Moses 40
Myndos 60. 66
Mysarches 15
Myserregiment 15

Nebukadnezar 31
Nepotianus 69
Nero 12
Nikanor, Satrap 16
Nikanor, Patroklos' Sohn 14. 15. 42
Nikanor, der Elefantarch 51. 57. 94 f.
Nikanortag 57
Nikolaos von Damaskos 6 f. 10. 26. 38. 40. 68. 80. 82. 92 ff.
Norbanus Flaccus 9. 66
Numantia 66
Numenios 25. 58. 60

Oberitalien 57
Octavianus 7. 13
Octavius 54. 56
Onias I. 23
Onias II.? 76 f.
Onias III., Simons Sohn 13. 43. 76 f. 79. 93
Onias, Sohn des Onias III. 28
Oniasjuden 40
Oniasland 13
Ostjordanland 38

Palästina 17. 22. 24. 38. 69. 74. 87. 95
Pamphylien 60. 67
Papirius 62
Parianer 66
Parther 60. 68
Patroklos 15
Pegai 63
Peräa 41
Pergamener 25
Pergamon 49. 53. 64
Perser 22. 48
Perseus von Makedonien 52
Persien 17
Petronius 9
Pharisäer 20
Pharos 88
Phaselis 60. 67
Philippos von Makedonien 52
Philippos, Freund des Antiochos Epiphanes 34. 56
Philo, der ältere 92
Philo, der Philosoph 8–13. 19. 31 f. 67. 87 ff. 91–96
Philokrates 88
Phönizien 77
Phrygien 22 f.
Pilatus 9
Polybios 4. 15. 18. 27. 29. 53 f. 61. 75. 93
Pompejus 4. 25. 44 f. 47. 61 f. 81 f. 89. 93–96

Pontos 67
Poseidonios 49. 64. 80. 91
Prokrustes 2
Pseudo-Aristoteles 84 f.
Pseudo-Hekataios, siehe Hekataios
Ptolemäer 8. 13. 17. 22. 33–40. 54. 75 f. 78. 83 f. 87 f.
Ptolemaios I. 10–14. 22. 29. 81. 91
Ptolemaios II. 11–14. 20 ff. 63. 68. 87 f. 90 f.
Ptolemaios IV. 11
Ptolemaios V. 76
Ptolemaios VI. 13. 27–30. 36. 43. 62. 86 f. 93
Ptolemaios VII. 13. 42. 59 f. 62. 65 f.
Ptolemaios VIII. Lathyros 64–74. 86 f. 93
Ptolemaios IX. Alexander 64. 97
Ptolemaios XIV. 13
Ptolemaios, Beamter des Antiochos III. 21. 42
Ptolemais 36. 42. 89
Purim 95

Quintilius Varus 4
Quirinius 21. 81. 84

Ramathaim 41
Raphia 93
Rhinokorura 63
Rhodier 75
Rhodos 20. 67

Salomo 4. 87
Samaria 15. 41. 75. 77. 79. 86
Samariter 15. 30. 75 f.
Samos 67
Sampsame 67
Samsun 67
Sardes 67
Sardianer 9
Saturntempel 5
Scipio 52. 66
Sejanus 94. 96
Seleukia am Tigris 10
Seleukiden 10. 17. 22. 32 f. 38. 43. 46. 49. 80 f. 83 f. 90
Seleukidenära 60
Seleukidenreich 21. 32. 38. 43. 66. 71. 73. 77 f.
Seleukos I. 10. 16 ff. 21 f. 24. 38. 75
Seleukos II. 17
Seleukos IV. 16 f.
Servilius Isauricus Vatia 47
Sichem 14
Sichemiten 14. 30
Side 60. 67
Sidon 6. 66. 78. 83
Sidonier in Sichem 14
Sikyon 59. 67
Simon der Gerechte 23. 27
Simon der Verräter 78 f.
Sinope 67
Sirach 23
Spanien 25. 57
Sparta 24 f. 58. 68
Spartaner 26. 55. 58
Spartiaten 23. 24. 27. 59. 68
Strabon 61. 72. 74. 82. 88. 93 f.
Stratonikeia 75
Stratonsturm 63
Sueton 96
Sulla 62
Sulpicius, G. 53
Sulpicius Severus 16 f. 21. 75. 79 f. 92
Synkellos 17. 92
Syrer 41. 45. 56. 81
Syrien 10. 17. 38. 48. 54. 56. 65. 77

Talmud 28
Teutonen 64 f.
Theodektes 91
Theodoros von Mopsuhestia 28
Theopompos 91
Tiberius 9. 91. 94. 96
Titus 10. 19. 95
Tobiaden 2. 29. 76 f. 80
Trachoniten 23
Trajan 96
Tripolis 56
Tryphon 36. 43. 58. 61. 65. 79 f.
Tubias 20
Tyrier 66
Tyros 4. 6. 66

Valerius, L. 66
Valerius Maximus 69
Verres 61
Vespasianus 4. 5. 29. 31. 81

Xerxes 48

Zeus Hellenios 14
Zeus Xenios 14
Zeuxis 21. 23. 42
Zonaras 56.

Druck von Hubert & Co. G.m.b.H. in Göttingen.

JAN 12 1926

32
39

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments
herausgegeben von
D. **Rud. Bultmann** und D. Dr. **Hermann Gunkel**
Prof. d. Theol. in Marburg   Prof. d. Theol. in Halle
Neue Folge. 22. Heft

X
Kg

Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium

Eine Untersuchung

von

Karl Kundsin
Dr. theol., Professor an der Universität Riga.

Göttingen :: Vandenhoeck & Ruprecht :: 1925

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Früher sind erschienen:

Die Schichten im vierten Evangelium. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. **H. H. Wendt** in Jena. 162 S. gr. 8°. 1911. 3,–

Das Johannes-Evangelium als Quelle oder Geschichte Jesu. Von **Friedrich Spitta** †. 474 S. gr. 8°. 1910. 10,–; geb. 12,–

Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Von **W. Wrede** †. 2. Auflage. 304 S. gr. 8. 1913. 10,–

Das Johannes-Evangelium, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Prof. D. **Wilhelm Heitmüller** in Tübingen. (Bildet zusammen mit den Johannes-Briefen und der Offenbarung den 4. Band der sog. Gegenwartsbibel 440 S. lex. 8.) 1918. 9,–; geb. 11,50

Sommer 1925 ist erschienen:

Dibelius, M.: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. VIII, 173 S. 8°. 1925. 4,–; geb. in Leinen 6,–

„Ich war gefesselt von der Klarheit, Treffsicherheit, Energie und Plastik der entfalteten Gedanken." Prof. D. M. Rade in der „Christl. Welt".

Für Freunde biblischer Topologie:

Bertheau, E.: Die der Beschreibung der Lage des Paradieses, Gen. 2, 10–14, **zu Grunde liegenden geograph. Anschauungen.** 59 S. und 2 Tafeln, gr. 8. 1848. 1,25

Im Sommer 1926 etwa soll erscheinen:

Das Johannes-Evangelium. Ein neuer kritisch-exegetischer Kommentar von Prof. D. **Rudolf Bultmann** in Marburg.

Dieser Kommentar wird der II. Band des Gesamtwerkes:

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer

„Der Meyersche Kommentar hat sich mit Recht ein hohes Ansehen bei Theologen und Pfarrern erworben; gilt er doch wegen seiner Stoffülle und mehr noch wegen seines besonnenen und maßvollen Urteils als ein zuverlässiger Führer und Exeget des N. T." Haborn, Bern, im „Theol. Literaturbericht" 1922, 1.

Neubearbeitungen aller fehlenden Bände sind in Vorbereitung.

Zur Zeit können geliefert werden:

In Halbleinwandband geb. je 2,50 mehr.

III. Apostelgeschichte, v. H. H. Wendt. IV, 370 S. 9. Aufl. 1913. 10,–
V. 1. Korintherbrief, v. J. Weiß. XLVII, 388 S. 10. Aufl. 1925. 12,–
VI. 2. Korintherbrief, v. H. Windisch. VIII, 436 S. 9. Aufl. 1924. 15,–
VIII/IX. Gefangenschaftsbriefe, v. E. Haupt. VI, 103, 198, 247 u. 180 S. 13,–
X. Thessalonicherbriefe, v. E. v. Dobschütz. X, 320 S. 7. Aufl. 1909. 6,–
XI. Timotheus u. Titus, v. B. Weiß. IV, 379 S. 7. Aufl. 1902. 6,–
XII. Briefe Petri u. Judae, v. R. Knopf. IV, 329 S. 7. Aufl. 1912. 8,–
XV. Jakobusbrief, v. M. Dibelius. VI, 240 S. 7. Aufl. 1921. 6,–
XVI. Offenbarung Johannis, v. W. Bousset. IV, 468 S. 6. Aufl. 1906. 12,–

Die Preise sind in Goldmark angegeben.

Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium

Eine Untersuchung

von

Karl Kundsin
Dr. theol., Professor an der Universität Riga.

Göttingen :: Vandenhoeck & Ruprecht :: 1925

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D. Rud. Bultmann und D. Dr. Hermann Gunkel
Prof. d. Theol. in Marburg Prof. d. Theol. in Halle a. S.

Neue Folge, 22. Heft
Der ganzen Reihe 39. Heft

Alle Rechte vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis.

Seite:

I. Einleitendes: Topologische Motive in religiösen Überlieferungsstoffen . . . 1–6

II. Der „chronologische" und „topographische" Darstellungstypus der Heilandsgeschichte in der urchristlichen Überlieferung 6–14

III. Der Wirklichkeitscharakter der topographischen Angaben des 4. Evangeliums 14–20

IV. Die Untersuchung der topologischen Grundlage der einzelnen johanneischen Berichte . . . .

1. Johannes der Täufer und Jesus in Bethanien (Bethabara) jenseits des Jordan 20–21
2. Kana als Hauptschauplatz der Wirksamkeit Jesu in Galiläa und als Aufenthaltsort seiner Mutter und Brüder 22–25
3. Johannes der Täufer in Ainon bei Salim und seine Konkurrenz mit den in Judäa taufenden Jesusjüngern 25–27
4. Der Jakobsbrunnen bei Sychar und der Berg Garizim als Zeugen des Kommens Jesu zu den Samaritern . . . . 27—30
5. Der örtliche Hintergrund der johanneischen Speisungsgeschichte und die Rolle Kapernaums . . . . 30—34
6. Die topologische Grundlage der jerusalemischen Berichte . . . 34–43
   a) Die Bedeutung der Teiche Bethsatha (Bethesda) und Siloa(m) 34–38
   b) Der Tempelplatz, die Schatzkammer und die Halle Salomos in dem jerusalemischen Bericht 38–39
   c) Der topographische Hintergrund der johanneischen Leidensgeschichte 39–43
7. Das Grab Christi als Mittelpunkt des johanneischen Begräbnis- und Auferstehungsberichtes 43–45
8. Bethanien, resp. Lazarium bei Jerusalem mit dem Grabe des Lazarus als Hintergrund der Lazarusgeschichte 46–49
9. Die Notiz vom verborgenen Aufenthalt Jesu in Ephraim nahe bei der Wüste 49–50

V. Art und Grenzen der topologischen Stoffgestaltung 50–53

VI. Spuren kultaetiologischer Stoffgestaltung im Evangelium 54–58

VII. Die Frage nach dem Wann? der vorausgesetzten Zustände 58–68

VIII. Die geschichtlichen Voraussetzungen der johanneischen Traditionsbildung 68–77

Namen- und Sachregister 78–80

Druck von Hubert & Co. G.m.b.H. in Göttingen.

I. Einleitendes: Topologische Motive in religiösen Überlieferungsstoffen.

Die israelitischen Erzvätergeschichten in den Genesissagen tragen deutlich den Charakter eines fast ununterbrochenen Wanderlebens. Man ist sich im allgemeinen darüber einig, daß sich hierin ein Zug der Vergangenheit, die Erinnerung an die einstmalige nomadisierende Lebensform der israelitischen Stämme erhalten hat, wenn es auch fraglich bleibt, inwieweit Einzelheiten der Erzählung dieser Deutung unterliegen.

Die festen Punkte im Wanderleben der Väter, die der ganzen Sage das ihr anhaftende Wirklichkeitsgepräge geben, sind die Ortschaften, deren Namen uns die Sage aufbewahrt hat und mit denen sie aufs engste verknüpft ist. Aufs Ganze gesehen, handelt es sich dabei durchaus um reale geographische Größen, die sich meist ohne erhebliche Schwierigkeiten identifizieren lassen und sich vorwiegend als Kultstätten, Wohnsitze, Grenzmarken und dgl., die im Volksleben eine mehr oder weniger bedeutungsvolle Rolle gespielt haben, erweisen.

Abram verläßt Ur-Kasdim und begibt sich nach Kanaan. Er durchzieht das Land bis zur Orakelterebinthe bei Sichem. Hier erscheint ihm Jahwe und er baut ihm daselbst einen Altar (Gen. 12, 6. 7, Jahwist). Von dort begibt er sich südwärts, östlich von Bethel, und baut auch hier Jahwe einen Altar (Gen. 12, 8, Jahwist). Nach der Trennung von Lot rückt er noch weiter nach Süden und schlägt sein Zelt unter den Terebinthen von Mamre zu Hebron auf (Gen. 13, 18), um auch hier Jahwe einen Altar zu erbauen.

Hier unter den Terebinthen „erscheint" ihm Jahwe einmal um die Mittagszeit und verheißt Sara einen Sohn (Gen. 18, Jahwist). Später finden wir Abram im Negeb bei Gerar. Hier entstehen Brunnenzwistigkeiten zwischen Abram und den Leuten des Abimelech, die durch einen Vertrag beigelegt werden. Da beim Abschluß des Vertrages sieben Lämmer geopfert werden, erhält der Ort den Namen Beerseba resp. Siebenbrunnen. Darauf pflanzt Abraham eine Tamariske in Beerseba und ruft dort Jahwe als Êl-olâm an (Gen. 21, 25 ff. Jahwist).

Bekannt ist auch der Bericht des Elohisten, wie Abraham in Erfüllung der ihm von Gott gegebenen Weisung sich anschickt Isaak zu opfern. Im entscheidenden Augenblick jedoch wird ihm das vom Engel Gottes verwehrt, er erblickt im Gestrüpp das Opfertier und bringt nun dieses als Opfer dar, worauf er den Opferplatz „Morija" = „Gott sieht" benennt (nach Gunkel jedoch in Jeruel, d. i. „Gott ersieht sich" zu verbessern) Gen. 22, Elohist.

Ganz analog in formaler Hinsicht verläuft die Jakobs-Sage. Auch hier sind die festen Punkte, mit denen die Sage irgendwie verknüpft ist, bestimmte Ortschaften.

Nachdem Jakob an fremder Stätte, auf der Flucht, nachts im Traume Jahwe resp. seine Engel auf der Himmelsleiter geschaut hat, richtet er einen Malstein auf, salbt ihn und gibt dem Ort seinen (späteren) Namen Bethel (Gen. 28, 11 ff. Jahwist und Elohist).

Bei seiner Rückkehr aus Mesopotamien wird auf der Grenze der Gebiete Israel und Aram ein Steinhaufen resp. Malstein errichtet, welcher bei der Schließung des Grenzvertrages den Namen Gilead resp. Mispa erhält (Gen. 31, 44 ff. Jahwist und Elohist).

Die Stelle an der Furt des Jabbok, an welcher Jakob den nächtlichen Kampf mit der Gottheit besteht, erhält den Namen Peniel (Gottes Angesicht Gen. 32, 31). Nach der Rückkehr in die Heimat baut sich Jakob Hütten in „Sukkoth" und erwirbt sich bei Sichem durch Kauf ein Stück Land (Gen. 33, 17 ff.).

Beispiele dieser Art, in denen sich der Erzählungsstoff um bestimmte geographische Ortschaften gruppiert, welche gewissermaßen die Stationen für die Wanderungen der handelnden Personen abgeben, ließen sich aus dem A. T. noch um ein Bedeutendes vermehren. Es ist allgemein anerkannt, daß diese Bindung der Erzählung an verschiedene geographische Plätze ihren Grund in dem besonderen Interesse und in der Bedeutung hat, welche in der Folgezeit an ihnen haftete. Das Bestehen gewisser Kult- und Wohnstätten, die eigentümliche Beschaffenheit eines Steines, eines Baumes, einer Quelle, sowie insbesondere der heilige Nimbus, der sie umgab, sollte auf die ehrwürdigen Tatsachen der Vergangenheit, die Offenbarungen und Epiphanien der Gottheit und die Erlebnisse der Väter zurückgeführt und aus denselben erklärt werden. Wo man in Israel (zur Zeit des Erzählers) Opfer darbringt, Orakel befragt, seine Erstgeborenen weiht, die Gottheit um Schutz anruft, mit einem Wort, wo ein Stammesheiligtum vorhanden ist, da hat für das Bewußtsein der Zeitgenossen einst die Gottheit mit den Vorfahren geredet, sich ihnen gnädig erwiesen, ihnen Anweisungen erteilt, oder die Offenbarungsträger selbst haben einen Altar, einen Opferstein oder Massebe errichtet, einen Baum gepflanzt, oder das Land in Besitz genommen. Namentlich versucht man aus der Beschaffenheit und dem Namen der Orte oder Denkmäler, wenn die Tradition sonst schweigt, Schlüsse über die Vergangenheit zu ziehen, — sie dienen in diesem Fall als Motive, an welche sich leicht Einzelzüge der Erzählung ableiten lassen. Zuweilen erweist sich dies ortsätiologische oder topologische Bedürfnis als so kräftig, daß sogar Sagenmotive, die ursprünglich freizügig waren, an bestimmte geographische Plätze gebunden, lokalisiert werden (Untergang Sodoms und Gomorras). In der Mehrzahl der Fälle handelt es sich jedoch um Überlieferungen, die auf dem Boden der eignen Stammesgeschichte und der Stammesreligion in naher Anlehnung an die Denkmäler der Vergangenheit gewachsen sind. Unter dem Bilde der Offenbarungen der Gottheit, der Wanderungen der Offenbarungsträger von Ort zu Ort, der Besitzergrei-

fung gewisser heiliger Stätten durch dieselben, gelangt auf diese Weise die Ausbreitung der Stammesreligion, das siegreiche Vordringen ihrer Kulte und die Entstehung ihrer Einrichtungen zur Darstellung.

Ganz dasselbe, was wir hier auf dem Gebiete der israelitischen Stammesreligion beobachten, läßt sich auch in bezug auf verschiedene andere Kulte unabhängig von Zeit, Ort und Umwelt, wo sie aufgetreten sind, nachweisen.

Für unsere Zwecke besonders lehrreich und wegen vielfacher späterer Berührungen mit dem Christentum besonders zum Vergleich geeignet ist die Art, wie sich die Ausbreitung des Dionysos-Kultes in Griechenland und Vorderasien in der Dionysos-Sage spiegelt. Wohl im 8. und 7. vorchristlichen Jahrhundert ist der den Griechen ursprünglich fremde, orgiastische Dionysos-Kult aus Thrakien in Griechenland eingewandert[1]). In Böotien (Theben), Elis, Attika, Delphi gelangt er zu reicher Entfaltung, freilich unterliegt dabei sein ursprünglicher Charakter wesentlicher Umgestaltung. Nicht ohne heftigen Widerstand ist er eingedrungen, jedoch hat er sich fast überall durchgesetzt. Seine Feste werden in die Staats-Kulte aufgenommen und erfreuen sich in der Folgezeit großer Popularität. Das alles wird durch die spätere aetiologisierende Sage in ihrer Weise dargestellt, indem das Eindringen des Dionysos-Kults, der Widerstand, den er erfahren, sein schließlicher Sieg, sowie die Veränderungen, denen sein ursprüngliches Wesen unterlegen ist, als ein Tun und Erleiden des Gottes selbst in grauer Vorzeit dargestellt wird, wobei natürlich die Taten und Erlebnisse des Gottes lokalisiert, d. h. aber hauptsächlich mit den Stätten seines späteren Kultes verknüpft werden.

An Theben, die Hauptstadt Böotiens (wo zunächst die Dionysos-Religion aus Norden eingedrungen zu sein scheint), knüpft sich die Sage von der Geburt des neuen Gottes. Zeus selbst ist sein Vater, die Königstochter Semele seine Mutter. So wird nicht nur topologisch das Eindringen des Dionysos mit Theben, der Hauptstadt Böotiens, wo der Dionysos-Kult vielleicht zu allererst Eingang fand, verknüpft, auch sein Einrücken in den Kreis der olympischen Götter wird auf seine Geburt zurückgeführt. Auch der heilige Brauch, demzufolge die Stelle des Gottes an seinen Festen mit Epheu umwunden werden mußte, gibt ein Motiv für weitere Ausgestaltung der Sage vom Götterkinde. Um den vermessenen Wunsch der Semele zu erfüllen, naht Zeus der Königstochter im Blitzstrahl, was den Brand des Palastes zur Folge hat. Epheuranken, die im kritischen Augenblick über den neugeborenen Gott ein schützendes Laubdach ausbreiten, retten ihn jedoch vom Tode.

Ein wichtiges Zentrum des Dionysos-Kults in geschichtlicher Zeit war Delphi. Hier teilte er seine Ehre mit Apollo. Das delphische Festjahr war in zwei Teile geteilt, von denen der eine Apollo, der andere, kleinere, Dionysos heilig war. Den Tempelgiebel schmückte an der Vorderseite das Bild des Apollo, an der Rückseite dasjenige des Dionysos. Auf dem Parnaß befand

[1]) Zum folgenden ist hauptsächlich der Art. „Dionysos" bei Pauly-Wissowa, R.-E. der klass. Altertumswissenschaften, und Erwin Rohde, Psyche, zu vergleichen.

sich die korkyrische Höhle, wo im Winter die Nachtfeier des Gottes stattfand. Im Tempel zeigte man das Grab des Gottes.

Hier im delphischen Dionysos-Kult waren wiederum eine Menge von Keimpunkten für die späteren aetiologischen Sagen gegeben, die eine Anknüpfung an das Gegebene ermöglichten und doch zugleich dem freien Flug der griechischen mythenbildenden Phantasie den nötigen Spielraum ließen. Hierher gehört die Sage, die Melampus, den Freund des Apollo, zum Begründer des Dionysos-Kults macht[1]). Die Heilung der von dionysischem Wahnsinn besessenen Weiber durch Melampus soll in diesem Zusammenhang jedenfalls die Veredlung des ursprünglich wilden thrakischen Kults auf den Gründer zurückführen.

Die Widerstände, die der Kult bei seinem Eindringen in Griechenland erfahren hat, werden in den Sagen von den Kämpfen griechischer Helden, z. B. des Perseus gegen den eindringenden Gott dargestellt.

Am lehrreichsten für unsere Zwecke ist vielleicht die Sage von dem Kommen des Gottes nach Attika. Hier kehrt Dionysos als Wanderer im Hause des attischen Bauers Ikaros (Ikarios) ein. Dieser und seine Tochter lassen ihm gastliche Aufnahme zu teil werden und setzen ihm das Beste, was sie an Speise haben, vor. Der Gott belohnt sie, indem er dem Bauer den Weinstock schenkt, resp. ihm das Geheimnis der Herstellung des Weines anvertraut. Die Gabe wird natürlich dem Ikarus und seinen Mitbewohnern zum Quell bisher ungekannter Freude. Andrerseits birgt sie den Keim tragischen Ausgangs in sich, indem der Rausch der Genossen des Ikarus zu einem Handgemenge führt, dem der Bauer zum Opfer fällt. Es ist klar, daß die Grundlage für die Ausgestaltung dieser Sage das Eindringen des Weinbaus in Attika und die damit im Zusammenhang stehenden, an die dionysischen Feste gebundenen Sitten und Bräuche abgegeben haben.

Wenn in andern Abarten der Dionysos-Mythen der Gott als Seefahrer, als Fremdling, der vom Meere her in das Land kommt, dargestellt wird, so weist das auf eine andere Möglichkeit, nämlich das ursprüngliche Eindringen der Dionysos-Religion auf dem Seewege von Thrakien hin. Die Ausbildung besonderer Sagenkreise auf den Inseln, wo der Dionysos-Kultus zu besonderer Blüte gelangte, weist besonders überzeugend auf die lokale Basis der Sagenbildung hin. Wie stark das topologische Motiv war, zeigt endlich der Umstand, daß nach der Ausbreitung des Hellenismus und mit ihm des besonders beliebten Dionysos-Kults über den vorderen Orient auch die Sage sich bemühte, damit Schritt zu halten und gern in bunter Folge von den Zügen des Gottes nach Syrien, Phönikien, ja Indien berichtete[2]).

So tritt hier (wie auch in andern griechischen Kult-Sagen) bei allem Unterschied von der alttestamentlichen Sagenwelt deutlich dasselbe topologische Prinzip entgegen, demzufolge die Entstehung örtlicher Kulte und Heiligtümer sowie das Eindringen einer neuen Religion auf die Epiphanie des Verehrung

[1]) Herodot 2, 49. Vgl. die anderen Stellen bei Rohde a. a. O. S. 49 ff.
[2]) Vgl. Nonnus Panopolitanus, Dionysiaca.

genießenden Gottes, auf seine Taten und Stiftungen, oder auf die Erlebnisse sagenhafter Gestalten der grauen Vorzeit zurückgeführt wird. Und genau wie dort, geben auch hier nicht selten die geographischen Namen einen gewünschten Anknüpfungspunkt für verschiedene etymologische Abteilungen, welche dann der konkreten Ausgestaltung der Sage dienen. Man vergl. die Entstehung der Gestalt des Weinbauers Ikarios im Anschluß an den Namen und den Charakter des Weinbau treibenden Gaus Ikaria in Attika.

Daß das aetiologische Bedürfnis auch auf dem Boden des mittelalterlichen Christentums Stiftungs-, Kult- und Heiligenlegenden hervorgebracht oder ihre Ausgestaltung wesentlich beeinflußt hat, ist gut bekannt, so daß es keiner ausführlichen Darlegung bedarf. Fast an jedes bedeutendere Heiligtum, sei es auf dem Boden der abendländischen oder morgenländischen Kirche, pflegt ein Stiftungsbericht geknüpft zu sein, der die Entstehung desselben irgendwie mit dem Leben, den Wundertaten oder dem Tode des Ortsheiligen oder gar eines Apostels in Verbindung zu bringen sucht und meist mit Anachronismen reichlich durchsetzt ist.

Als ein Beispiel unter vielen sei hier die Sage erwähnt, welche die Entstehung Kijews und seiner glänzenden Heiligtümer auf dem hohen Ufer des Dnjepr mit dem Leben des heiligen Andreas in Zusammenhang bringt. Die Chronik des Nestor (11. Jh.) berichtet Kap. 7, wie der Apostel Andreas der Erstberufene, der spätere besondere Schutzpatron Rußlands, aus Sinope und Chersonesos in Taurien mit seinen Jüngern an die Stelle kommt, wo später die Stadt Kijew steht „lange bevor es ein Kijew gegeben hat". Er betrachtet mit Erstaunen die hohen Ufer des Flusses und übernachtet zunächst am Fuß der Anhöhe. Am andern Morgen weissagt er hier seinen Jüngern die Entstehung einer großen Stadt mit vielen Heiligtümern. Darauf besteigt er die Anhöhe, um hier unter Gebet das hl. Kreuz aufzupflanzen, worauf er die Reise nach Nowgorod und weiter durch das Land der Waräger nach Rom fortsetzt.

Aber nicht nur in den Legendenbildungen des Mittelalters, auch schon früher tritt uns auf dem Boden des Christentums das topologische Motiv als gestaltendes Prinzip entgegen. In Hierapolis in Kleinasien, dem einstmaligen Bischofssitz des Apostels (Evangelisten?) Philippus, werden seit dem zweiten Jahrhundert die Gräber des Philippus und zweier seiner Töchter gezeigt[1]). Man vergleiche hierzu die Acta Philippi, wo die Legende bereits verschiedene Details der Tätigkeit des Philippus und seiner Töchter in Hierapolis lokalisiert. Noch deutlicher sind die in den Acta Joannis berichteten Episoden aus dem Leben des greisen Apostels Johannes an Ephesus und die daselbst erhaltenen Spuren der Vergangenheit geknüpft. Eine Sehenswürdigkeit der Stadt Ephesus war in der Folgezeit das Grab des Apostels Johannes[2]) — in den Acta wird erzählt, wie der greise Apostel selbst das Grab graben

[1]) So Polykrates, Bischof von Ephesus um 190 und nach Papias, Eusebius. Kg. III 39, 9.

[2]) So schon Polykrates um 190.

läßt und darauf sich in dasselbe bettet[1]). Eine der größten Sehenswürdigkeiten der Stadt war der Tempel der Artemis, der seit seiner Zerstörung durch die Gothen im J. 262 in Trümmern lag, — die Johannesakten schreiben die Zerstörung desselben dem Eingreifen Gottes zu, der sich zu seinem Diener Johannes bekennt und dem Evangelium den Sieg über den Götzendienst verliehen hat. Deutliche aetiologische Merkmale trägt auch der Bericht von der Herstellung eines naturgetreuen Bildnisses des Apostels durch den Maler Lykomedes und der kultischen Verehrung desselben, welche, wenn auch nicht ohne Einschränkung, vom Apostel selbst anerkannt wird.

Eine topologische Stiftungssage, in der bereits Jesus selbst handelnd auftritt und zum Urheber einer Gemeindegründung gemacht wird, haben wir in der Abgar-Sage, welche die Gründung der Kirche von Edessa im 3. Jh. auf den Briefwechsel zwischen König Abgar von Edessa und Jesus und die in demselben durch Jesus angekündigte Entsendung des Apostels Thaddäus dorthin zurückführt. Hier tritt uns wohl zum ersten Mal in dieser Deutlichkeit die Darstellung der opera ecclesiae als opera Christi entgegen.

Die angeführten Beispiele, die uns bis an den Anfang des 3. Jh. hinaufführen, sowie die eingangs nachgewiesene große Bedeutung des topologischen Motivs in der religiösen Traditionsbildung auf verwandten Religionsgebieten, zeigen, daß man auch bei der Ausgestaltung und Weiterbildung der ursprünglichen Jesus-Überlieferung, sofern diese die Schilderung der Taten Jesu und seine Verherrlichung zum Gegenstand hat, ernstlich mit der Möglichkeit des dargelegten traditionsbildenden Prinzips rechnen muß. Damit ist die Berechtigung erwiesen, mit der „topologischen" Fragestellung an unsere Evangelienliteratur, in diesem Fall an das Johannes-Evangelium heranzutreten.

II. Der „chronologische" und „topographische" Darstellungstypus der Heilandsgeschichte in der urchristlichen Überlieferung.

Die Sturm- und Drangzeit des jungen Christentums hatte, bei ihrer enthusiastischen Grundstimmung und bei ihrer Einstellung auf die nahe Parusie des Menschensohnes, kein Interesse für die Festhaltung chronologischer und topographischer Einzelheiten des irdischen Lebens Jesu. Der pneumatische, überschwängliche Bewußtseinszustand der Geistesträger und die Geringschätzung des kurzbefristeten irdischen Lebens und seiner Zustände rechneten nicht viel mit Zeit und Raum und den übrigen Tatsachen der irdischen Wirklichkeit, man ließ sich vielmehr genügen, die entschlossene innere Haltung und den „Geist" an der schlichten Kunde von Jesus dem Messias und an seinen Aussprüchen zu stärken und zu entzünden. So erklärt sich die große Sorglosigkeit gegenüber den überlieferten Tatsachen, die nach dem Wo? und Wann? wenig fragte und uns nicht einmal das Datum des Todestages Jesu, oder den Zeitpunkt seines öffentlichen Auftretens, auch nicht den geogr. Schauplatz der grund-

[1]) Vgl. hierzu Hennecke, Die n.t. Apokryphen², S. 189ff.

legenden Jüngererlebnisse nach dem Tode Jesu, der Erscheinungen des Auferstandenen, eindeutig aufbewahrt hat. Erst mit dem allmählichen Herabsteigen der jungen Religion in die Wirklichkeitssphäre, mit der Annäherung des pneumatischen Bewußtseins an die Tatsachen des irdischen Lebens, entstehen die Voraussetzungen für ein „historisches“ Interesse, für die Einordnung der Tatsachen der „Heilsgeschichte“ in die Wirklichkeitssphäre und ihre zeitliche und räumliche Verknüpfung mit den Tatsachen des irdischen Geschehens[1]). Je mehr man wieder mit den irdischen Zuständen zu rechnen begann, umsomehr empfand man auch die Notwendigkeit, die Wirklichkeit der einzelnen Stücke der Offenbarungsgeschichte zu erweisen, ihnen das Gepräge der Glaubwürdigkeit zu erhalten oder aufzudrücken. Die Mittel, mit denen sich das erreichen ließ, waren folgende: 1) versuchte man die persönlichen Beziehungen der noch lebenden Augenzeugen oder der jüngst verstorbenen Autopten zu den einzelnen Stücken der heiligen Geschichte der Vergessenheit zu entreißen, 2) begann man auf die zeitliche Verknüpfung der einzelnen Stücke untereinander, sowie namentlich mit den festen Tatsachen der Profangeschichte (Regierungsantritt und -zeit des Kaisers und der anderen Machthaber) und den Gedenktagen des kultischen Jahres Wert zu legen und 3) versuchte man die Örtlichkeiten festzuhalten, oder zu bestimmen, an denen sich die einzelnen Tatsachen abgespielt hatten oder haben mochten. Während das Interesse für die Konstatierung der Augenzeugen ein allgemeines und ausnahmloses war (man denke z. B. an die Nennung der Zeugen 1. Kor. 15, 3 ff., an die Rolle der drei Jünger in der Jairus- und Verklärungsgeschichte, die Nennung der Frauen unter dem Kreuz, die verschiedenen Darstellungen der Auferstehungsgeschichte, die Figur des anonymen Jüngers im 4. Ev. usw.), hat in bezug auf die Festlegung des Zeitpunktes und Schauplatzes verhältnismäßig lange große Sorglosigkeit geherrscht. Das zeigen namentlich die Differenzen unter den verschiedenen Versionen der Geburtsgeschichte und ihre lokale und zeitliche Ungenauigkeit, der Parallelismus der galiläischen und jerusalemischen Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen u. a. m. Als höchst auffallend muß auch das bezeichnet werden, daß sich nirgends ein Ansatz zur Zählung der Jahre seit dem Tode Jesu findet. Immerhin beginnt mindestens mit der Zeit des ersten schriftlichen Niederschlages der Überlieferung sich ein gewisses topographisches und chronographisches Elementarinteresse zu dokumentieren, um dann mit der Zeit deutlich anzuwachsen. Daher ist zu beobachten, daß je nach Eigenart des Schriftstellers und seines Kreises bald das eine, bald das andere überwiegt. Diese Ungleichartigkeit des Interesses ist so auffallend, daß wir geradezu von zwei verschiedenen Darstellungstypen, oder besser, von zwei verschiedenen Arten, die heilige Geschichte mit der Wirklichkeitssphäre, der „Welt“ in Verbindung zu bringen, reden können, nämlich von einer chronologischen, die auf die zeitliche Verknüpfung der einzelnen Stücke ihr

---

[1]) Vgl. hierzu die ähnlichen Ausführungen von K. L. Schmidt im „Eucharisterion“ II S. 130 ff.

Augenmerk richtet, und einer **topographischen**, die auf die Ortsangaben Wert legt. Bei Paulus, der so häufig vom Kreuzestode Jesu Christi redet, niemals aber Jerusalem oder Golgatha als dessen Ort nennt, der mehrfach die Menschwerdung des Heilandes und seine Geburt erwähnt, ohne dabei weder Bethlehem oder Nazareth zu erwähnen, und wohl von den zeitlichen Zusammenhängen, nie aber vom Ort (Damaskus) seiner grundlegenden Berufungserlebnisse spricht[1]), finden wir deutliche Ansätze zur **zeitlichen** Betrachtung der Heilsgeschichte[2]). Das zeigt sich bei der Bestimmung des Zeitpunktes des Kommens Christi in die Welt „ὅτε ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου" Gal. 4, 4 und besonders deutlich bei der Berufung auf die Einsetzung des Abendmahls 1. Kor. 11, 23, wo Paulus die Beziehung zur „Nacht, da Jesus verraten ward" festgehalten hat 1. Kor. 11, 23. Dieselbe zeitliche Orientierung dokumentiert sich in seiner Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen 1. Kor. 15, 4 ff., wo er auf die Überlieferung der richtigen Reihenfolge so großen Wert legt.

Ein ganz anderes Bild bietet uns die Christus-Überlieferung wie sie der Ev. Markus festgehalten und stilisiert hat. Es genügt sein Evangelium flüchtig daraufhin zu prüfen, um zu erkennen, daß er mit alleiniger Ausnahme des Anfangs und Endes der Geschichte Jesu sich die Frage nach dem Wann der Ereignisse und ihres gegenseitigen zeitlichen Verhältnisses kaum vorlegt. Beachtenswert in dieser Hinsicht ist das seltene Vorkommen der zeitlichen Partikeln εἶτα, ἔπειτα, μετὰ ταῦτα im Vergleich mit den örtlichen ἐκεῖ und ἐκεῖθεν und das Zurücktreten der gelegentlichen Zeitbestimmungen gegenüber den allgemeinen Ortsangaben: im Hause, auf dem Wege, außerhalb des Dorfes, auf dem Berge, in der Wüste u. a. m. Vor allem liegen im Markus-Evangelium eine ganze Reihe geographischer Ortsbezeichnungen vor, die deutlich den Schauplatz der einzelnen Begebenheiten bezeichnen. In der Reihenfolge des Evangeliums sind es folgende: Nazareth, der Jordan, die Wüste, Galiläa, See von Galiläa, Kapernaum, Synagoge daselbst, Haus des Simon, eine bekannte Anhöhe, Ufer des Sees, Gebiet der Gerasener, Dekapolis, westliches Seeufer, Nazareth, Seeufer, Bethsaida, Genezareth, Gebiet von Tyrus, Sidon, Galiläa, See, Dekapolis, Dalmanutha, Bethsaida, Cäsarea Philippi, ein hoher Berg, Galiläa, Kapernaum, Gebiet jenseits des Jordan, Judäa, Jericho, Jerusalem, Bethphage, Bethanien, Ölberg, Tempel, ein Ort außerhalb der Stadt, das Gazofylakion, Haus Simons in Bethanien, Haus eines Ungenannten in Jerusalem, Gethsemane, Palast des Oberpriesters, Hof desselben, Prätorium, Golgatha, Grab Josephs von Arimathia, wobei von den vielen Angaben mehr allgemeiner Art hier abgesehen ist.

Den entgegengesetzten Typus stellt **Lukas** dar. Ihn interessiert wenig die Feststellung des Schauplatzes. Seine Studien in dieser Hinsicht sind, wie

[1]) Höchstens könnte man in Gal. 1, 17 einen indirekten Hinweis auf die lokale Verknüpfung seiner Bekehrung mit Damaskus erblicken.

[2]) Paulus ist überhaupt, wenigstens in seiner Christologie, mehr ein Mann des zeitlichen, geschichtlichen Aspekts, dem der Sinn für das Räumliche abgeht.

es ja mehrfach festgestellt worden ist, so ungenügend, daß seiner Darstellung der Jerusalemreise Jesu eine reichlich ungenaue und undeutliche, vielleicht sogar direkt falsche Vorstellung des geographischen Schauplatzes zugrunde liegt. Großes Interesse bekundet er dagegen sowohl für die zeitliche und pragmatische Aufeinanderfolge der Begebenheiten, als im besonderen für die Verknüpfung derselben mit dem profanen Weltgeschehen. Das erstere erhellt aus den mancherlei Umstellungen, die er am synoptischen Stoff vorgenommen (die Nazareth-Perikope, die Jerusalem-Reise u. a.) und aus den zeitlichen Anknüpfungen an das vorhergehende, die durch die einleitenden Wendungen ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις, ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ, ἐν τῷ ἑξῆς (χρόνῳ), μετὰ ταῦτα, ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, καὶ ἰδού usw., die zeitlichen Umstandssätze und die Partizipialkonstruktionen hergestellt werden. Der Verknüpfung der heiligen Geschichte mit der Profangeschichte dienen die Zeitangaben 2, 1 ff.; 3, 1 ff. die Ansätze zu einer Chronologie des Lebens Jesu enthalten, sowie die gelegentliche Einflechtung von Ereignissen aus der jüdischen Zeitgeschichte 13, 1 ff. Diese Momente sind es ja in erster Linie, die dem Lukas-Evangelium + Apostelgeschichte den Charakter eines „Geschichtswerkes" aufprägen.

Ohne hier beim Matthäus-Evangelium stehen zu bleiben, welches wegen seines vorwiegend sachlichen Aufbaus weder den zeitlich noch den örtlich orientierten Typus klar zum Ausdruck bringt, wenden wir uns der Christus-Geschichte in der Ausprägung des 4. Evangelisten zu.

Von jeher ist das Interesse des 4. Evangelisten sowohl für das Wo? als auch für das Wann? der einzelnen Begebenheiten bemerkt und hervorgehoben worden. M. W. ist aber niemals auf den grundlegenden Unterschied zwischen den johanneischen Orts- und Zeitangaben hingewiesen worden. Den letzteren, die meist nicht minder konkret, in der Regel noch viel minutiöser, als die ersteren sind, mangelt es doch gerade daran, worauf es dem Wirklichkeitsinteresse gerade ankommt, nämlich an der Eindeutigkeit und Bestimmtheit. Es fehlt durchaus nicht an Detailangaben über Tage, ja Stunden, an denen das eine oder andere Ereignis sich angeblich zugetragen hat, der einheitliche Zusammenhang aber, dem sie als Teile angehören, läßt sich trotz der exegetischen Bemühungen nicht einwandfrei herausstellen. Wir hören 1, 29, daß τῇ ἐπαύριον Johannes Jesum zu sich kommen sieht, diese Angabe hilft uns aber absolut nichts, da weder der vorhergehende Tag noch sein Inhalt uns bekannt sind (vgl. 1, 19–27). So ist auch die Freude des Auslegers an dem im folgenden wiederholten ἐπαύριον V. 35 und 43 eine nutzlose, da sie uns weiter nichts sagen, als daß die Handlung, die hier zur Darstellung kommt, sich über mehrere aufeinanderfolgende Tage ausdehnt.

Das scheinbar so konkrete ὥρα ἦν ὡς δεκάτη 1, 39, in dem man so gern ein persönliches Erinnerungselement gewittert hat, wird dadurch, auf seinen Wirklichkeitswert gesehen, ebenfalls bedeutungslos, und nicht minder die Eingangsnotiz der Kana-Perikope 2, 1 mit ihrem „dritten Tage", der, ob sie nun auf den vorhergehenden Tag oder auf ein anderes X zurückblickt, in beiden Fällen vollkommen in der Luft schwebt. Dasselbe wiederholt sich auch weiter.

Wir erfahren, daß Jesus um die sechste Stunde, also wohl um die Mittagszeit, sich am Jakobs-Brunnen zur Ruhe niederläßt, aber erfahren nicht einmal annährend den Zeitpunkt im Leben Jesu, in welchen dieses Augenblicksbild hineingehört. Auch die Angaben über die Feste in Jerusalem 5, 1 und namentlich 7, 2 (ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία), 7, 14 (ἤδη τῆς ἑορτῆς μεσούσης) und 7, 37 (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς) und auch 10, 22 (über das Fest der Tempelweihe) klingen zunächst überaus bestimmt und konkret, und sagen uns, näher zugesehen, doch garnichts, da die Verbindung mit jedem festen Punkt nach vorn oder hinten fehlt. Es ist wie überall im Evangelium. Stunden und Minuten werden genannt, aber sie gehören keinem bestimmten Jahre oder Tage an, sie schweben in der Luft. Der Verfasser resp. Überlieferer hat jeden Kontakt mit der zeitlichen Wirklichkeit verloren, ihm schweben keine konkreten geschichtlichen Zusammenhänge der Vergangenheit mit ihrem eigentümlichen Gepräge und ihrer Unwiederholbarkeit vor. Er schaut die Ereignisse wesentlich überzeitlich. Daher gehören auch die Zeitangaben nicht zur Substanz seiner Darstellung, es sind eher literärische Zufälligkeiten, Arabesken, die hie und da aufgetragen werden, nicht Pfeiler, die den Bau tragen[1]). Wie wenig der Grundstock der joh. Überlieferung beispielsweise mit den Angaben über die Feste organisch verwachsen ist, mag man daraus erkennen, daß einzelne Forscher gemeint haben, ohne Schaden für den ursprünglichen Bestand des Evangeliums, die Festreisen Jesu streichen zu können[2]). Auffallend ist auch, wie gerade viele der wichtigsten Perikopen (Jesus in Samarien, die Heilung am Teich Bethesda, die Rede vom Licht der Welt und vom guten Hirten, die Heilung des Blindgeborenen, das 21. Kapitel) aus dem zeitlichen Gefüge losgelöst erscheinen, während ihr lokaler Hintergrund unverkennbar ist.

Alles in allem — die Zeitangaben des Evangeliums sind trotz ihres vielfach minutiösen Charakters nicht ein Teil der historischen Wirklichkeit, sondern gehören überwiegend der literärischen, ideellen, überzeitlichen Sphäre an. Man mag im Evangelium Bruchstücke einer Chronologie finden, aufs Ganze gesehen sind seine Perikopen zeitlose Einzelbilder, die nicht in den Gang der geschichtlichen Wirklichkeit eingebettet sind.

Ganz anders steht es mit dem Verhältnis der Darstellung zum geographischen Schauplatz, auf dem sich das Leben Christi abspielt, d. h. mit der örtlichen Verankerung der Perikopen. Ein kurzer Überblick über die Hauptabschnitte mag zeigen, daß keine einzige von ihnen der ausdrücklichen Ortsangabe entbehrt.

---

[1]) Gelegentlich hat es den Anschein, als schimmere im 4. Evangelium eine zeitliche Gliederung im Anschluß an den späteren Christlichen Kalender durch. So fühlt man sich in der Leidensgeschichte an den Festkalender der stillen Woche erinnert und bei den Zeitangaben 1,29ff. 2,1 fragt man sich, ob nicht ursprünglich das Schema einer Woche vorgelegen hat. Gerade dieser schematische Charakter der Zeitangaben bestärkt die Zweifel daran, daß sie in der historischen Wirklichkeit wurzeln.

[2]) So Wellhausen in Anlehnung an R. Schütz.

Handlung	Ortsangabe
1. Erstes Zusammentreffen Jesu mit Joh. dem Täufer.	Bethanien, jenseits des Jordan 1,28, vgl. 10,40 ff.
2. Erstes Zusammentreffen Jesu mit seinen nachmaligen Jüngern:	Daselbst, Quartier Jesu 1,39.
Andreas, Simon Petrus, Philippus	Bethsaida, Heimatort der 3 Jünger 1,43.
Nathanael	Feigenbaum, unter dem Nathanael saß 1,48. 50. Beiläufig Nazareth, als vorausgesetzter Heimatsort Jesu 1,45 f.
3. Weinwunder und Erfolg.	Kana in Galiläa 2,1 u. 11 vgl. 4,46
Ortswechsel.	Kapernaum 2,12.
4. Tempelreinigung.	Jerusalem, Tempelplatz 2,13. 14. 19. 20.
5. Verhalten der Jerusalemiten zu Jesus. Beispiel: Nikodemus.	Jerusalem 2,23.
6. Konkurrenz Jesu u. seiner Jünger mit Johannes.	Landschaft Judäa 3,22. Ainon nahe bei Salim 3,23.
7. Gespräch mit der Samariterin.	Jakobsbrunnen bei Sychar nahe beim Acker Josephs 4, 5. 6
	Berg der Anbetung (Garizim) 4,20.
Gewinnung vieler ihrer Landsleute.	Die Stadt Sychar 4, 28. 39.
8. Heilung des Sohnes des königl. Beamten und Gläubigwerden seines Hauses.	Kana, als Ort des Aufenthaltes Jesu 4,46. Kapernaum.
9. Heilung eines Kranken (Gelähmten).	Jerusalem 5,1. Teich Bethesda am Schaftor 5,2.
0. Speisung der 5000	„Jenseitiges" Ufer des Sees von Tiberias 6,1. 17 mit Anhöhe 6,3. vgl. 15.
Seefahrt	Endpunkt: Kapernaum 6,17 und 21.
Eucharistische Rede	Kapernaum 6,24, genauer in der Synagoge 6,59.
1. Jesus und seine Brüder am Laubhüttenfeste. Jesus lehrt. Gläubigwerden vieler aus dem Volk.	Jerusalem 7,10. Tempel 7,14. 28.
2. Jesus und die Ehebrecherin.	Ölberg 8,1 und Tempelplatz 8,2.
3. Rede über das Licht der Welt, die Freiheit und die Präexistenz Christi.	Tempelplatz, Schatzkammer 8,20.
Erster Steinigungsversuch.	Tempelplatz 8,59.
4. Heilung des Blindgeborenen.	Teich Siloam 9, 7 und 11.
5. Rede vom guten Hirten.	—
6. Jesus am Tempelweihfest. Zweiter Steinigungsversuch. Verhaftungsversuch.	Jerusalem 10,22, Tempel. Halle Salomos 10,23.

17.	Jesus entweicht aus Jerusalem.	Jenseits des Jordan (Bethanien wie 1,28) 10,40.
18.	Krankheit und Tod des Lazarus.	Bethanien 11,1, fünfzehn Stadien von Jerusalem 11,18.
	Jesu Kommen.	Ort der Begegnung mit Martha und Maria 11, 20. 30.
	Auferweckung.	Grab des Lazarus 10,34. 38 ff. vgl. 12,17.
19.	Jesus entweicht seinen Verfolgern.	Ephraim in der Landschaft (Judäa), nahe bei der Wüste 11,54.
20.	Jesu Salbung.	Bethanien bei Jerusalem, Wohnort des Lazarus (im Hause des Lazarus?) 12,1.
21.	Einzug Jesu und Huldigung des Volkes.	Jerusalem 12,12.
22.	Jesus offenbart sich den Griechen. Seine letzte öffentliche Rede.	(Jerusalem) Beiläufig Bethsaida als Heimatsort des Philippus 12,21.
23.	Letztes Mahl und Fußwaschung.	(Jerusalem, Haus eines Bekannten?)
24.	Abschiedsreden und Aufbruch.	(Daselbst?)
25.	Verrat und Verhaftung.	Garten, jenseits des Kedronbaches 18,1.
26.	Erstes Verhör Jesu und Verleugnung Petri.	Palast des Oberpriesters, Eingang zu demselben, Hof mit Kohlenfeuer 18, 15. 16. 25.
27.	Verhör vor Pilatus.	Prätorium 18, 28.33 19,9.
28.	Urteilsspruch.	Der erhöhte Richtplatz Gabbatha 19,13.
29.	Kreuzigung Jesu.	Golgatha 19,17.
30.	Bestattung Jesu.	Neues Grab in einem Garten, nahe bei der Kreuzigungsstätte 19,41.42.
31.	Begebenheiten am Sonntagsmorgen. Petrus und der andere Jünger. Maria Magdalena.	Am Grabe und in demselben 20,1 ff.
32.	Erscheinung des Auferstandenen vor den Elfen und Thomas.	(Haus in Jerusalem?)
33.	Dritte Erscheinung vor den Jüngern.	Ufer des Sees von Tiberias 21,1 ff. Beiläufig Kana als Heimatsort des Nathanael.

Die aus obiger Zusammenstellung ersichtliche fast lückenlose topographische Verankerung der Taten und Reden Jesu ist zu auffallend, als daß sie auf Zufall beruhen könnte. Wir haben es hier jedenfalls nicht nur mit einer akzidentiellen Eigentümlichkeit, sondern mit einem Wesensmerkmal des Evangeliums zu tun. Die Wiederholung mancher Angaben (Kana als Ort des Weinwunders, Bethsaida als Stadt des Philippus, Bethanien jenseits des Jordan als Ort der Wirksamkeit des Johannes; Bethanien in Jerusalem als Wohnort des Lazarus, der Martha und Maria), sowie die feierliche Form der Konstatierung 2,11: ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ

Ἰησοῦς ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας zeigen, daß der Evangelist selbst großen Wert auf seine Angaben legt, ihnen ein bedeutendes Gewicht beimißt. In wie hohem Maße ihm daran gelegen ist, den Lesern eine klare Vorstellung vom Schauplatz zu vermitteln, auf dem sich die einzelnen Ereignisse abspielen, sieht man ferner aus dem Bemühen des Verfassers, einer möglichen Verwechslung der Ortschaften mit anderen, gleichlautenden geographischen Größen vorzubeugen. So wird das Kana des Weinwunders viermal ausdrücklich als das galiläische bezeichnet (τῆς Γαλιλαίας 2, 1, 11; 4, 46; 21, 2), und vom Bethania jenseits des Jordan 1, 28 wird ausdrücklich das jerusalemische Bethanien, das „Dorf der Maria und Martha“ unterschieden (vgl. 11,1.17; 12,1). Das alles ist nur dann verständlich, wenn die bewußte Absicht vorliegt, die Ortschaften dem Gedächtnis der Leser als denkwürdige Stätten einzuprägen[1]), eine Tatsache, die wir auch später bei der Einzelanalyse noch wiederholt konstatieren werden.

Das vorläufige Ergebnis unserer Beobachtung läßt sich im Hinblick auf die obige Zusammenstellung, ungefähr dahin zusammenfassen: Zu jeder johanneischen Perikope (die 2—3 Ausnahmen, vgl. die Tabelle, fallen dabei nicht ins Gewicht) gehört ein ganz bestimmter geographischer Ort, dessen Detailschilderung, wie wir sehen werden, zuweilen (z. B. Grab Christi) mit der Erzählung bis ins Einzelne verwoben ist. In einigen Fällen scheint nicht so sehr die Lokalität selbst, als ihr Name für den Vorgang von Bedeutung zu sein. Den obigen Satz von der Zuordnung kann man aber auch umkehren und behaupten: Zu jeder der vom Evangelisten genannten Lokalitäten gehört ein ganz bestimmter Vorgang, dessen Darstellung sich zuweilen an die Etymologie des Ortsnamens anlehnt. Ja, im wesentlichen bringt der Evangelist nur solche Perikopen, die einen deutlichen lokalen Hintergrund haben.

Hat man bisher meist auf kritischer Seite, von der ideellen Bedeutung der geschilderten Vorgänge ausgehend, die berichtete Handlung oder Tatsachenschilderung als das literarische prius, die Schilderung des Schauplatzes dagegen als dichterische Ausschmückung, als das posterius angesehen, so wird man jetzt zugeben müssen, daß genau ebenso gut und vielleicht noch besser das Umgekehrte richtig sein könnte, d. h. der Name und Charakter des Ortes könnte das primäre, die mit demselben verwobene Tatsachenschilderung das sekundäre Moment sein. Dann hätten wir es nicht mit der späteren Lokalisierung gewisser alter Überlieferungsstoffe, sondern genau wie bei den Genesis-Sagen und topologischen griechischen Götterlegenden und christlichen Heiligenlegenden des M. A. in der Hauptsache mit der Verherrlichung allgemein anerkannter heiliger Stätten durch die zugeordnete Erzählung zu tun. Das würde aber das Vorhandensein denkwürdiger resp. heiliger Stätten schon für eine ver-

[1]) In einigen Fällen mag ein Nebenmotiv der Einprägung im bedeutungsvollen Klang des Namens der Ortschaft liegen, so deutlich 9,7 Σιλωάμ = ἀπεσταλμένος, möglicherweise auch 3,23 bei der Nennung von Ainon und Salim und 5,2 beim Teiche Bethesda.

hältnismäßig frühe Zeit des Christentums voraussetzen. In erster Linie kämen als solche natürlich Jerusalem, der Ölberg, Golgatha, das Grab des Heilandes in Betracht. Da aber die übrigen Ortsangaben des Evangeliums sich formal wenig von diesen unterscheiden, könnte diese Betrachtungsweise nicht auf diese Hauptstätten christlicher Gemeindeerinnerung beschränkt, sondern müßte auch auf die anderen jerusalemischen, judäischen und galiläischen Orte ausgedehnt werden. Dann käme allen diesen Orten, also etwa Bethanien am Jordan, Kana in Galiläa, den Taufstätten bei Ainon, dem Jakobs-Brunnen bei Sychar nebst der genannten Stadt und dem Berg Garizim, dem Teiche Bethesda und Siloah in Jerusalem, dem Dorfe Bethanien bei Jerusalem mit dem Lazarus-Grabe, dem Städtchen Ephraim, vielleicht auch dem Feigenbaum, unter dem Nathanael gesessen, und den einzelnen Lokalitäten des Tempelplatzes eine ähnliche Bedeutung in der Traditionsgeschichte zu, wie der Terebinthe bei Sichem, dem Stein von Bethel und dem Steinhaufen in Gilgal in den Genesis-Sagen oder dem Grabe des Dionysos bei Delphi und seinen Heiligtümern in Attika, Elis, Naxos oder Tyrus im dionysischen Sagenkranz.

Es wird freilich von vornherein zuzugeben sein, daß die Tendenz zu topologischer Sagenbildung im frühen Christentum, das auf die landläufigen Kultusstätten mit Geringschätzung herabsah, keine so kräftige gewesen sein kann, wie auf dem Boden der kanaanitischen Jahwe-Religion oder des kultusfreudigen Griechentums. Indessen dürfte es sich nicht empfehlen, der Untersuchung vorauszugreifen und die Frage nach der Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit einer solchen Entwicklung aus allgemeinen Erwägungen heraus zu entscheiden. Es wird vielmehr darauf ankommen, zunächst nachzuprüfen, ob und wieweit die johanneischen Berichte in jedem einzelnen Falle Merkmale topologischer Überlieferungsbildung aufweisen.

Die erste Grundvoraussetzung für eine traditionsbildende Bedeutung der johanneischen Ortschaften ist natürlich die, daß wir es im Evangelium mit realen topographischen Größen und nicht etwa mit Produkten der dichterischen Phantasie zu tun haben.

Es wird daher richtig sein, zu allererst die Frage nach dem Wirklichkeitscharakter der johanneischen Topographie und ihrer einzelnen Angaben ins Auge zu fassen.

III. Der Wirklichkeitscharakter der topographischen Angaben des 4. Evangeliums.

Es hat Zeiten und Ausleger gegeben, die sich am „allegorischen" Charakter des Johannes-Evangeliums berauschten und in der allegorisierenden „Deutung" der johanneischen Orts- und Personennamen, sowie der übrigen Details seiner Erzählung sich nicht genug tun konnten. Einen Höhepunkt dieses Verfahrens repräsentiert der Aufsatz W. Hönigs über das Joh.-Ev. im Jahrgang 1883 der Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie[1]). Da ist nach ihm Kana vom Schilfrohr (קנה) in der Wüste Luk. 7, 24 abzuleiten, weil dort beim Zusammentreffen

Jesu mit dem „schwankenden Rohr" Johannes (!) die Anfänge seiner Offenbarung liegen. Τῆς Γαλιλαίας soll dabei möglicherweise an das σαλευόμενος (גלל) Luk. 7, 24 erinnern. Ainon bedeutete „Taubenquelle" (עין יונה), womit wieder eine Andeutung auf die Berührung Jesu mit Johannes (Jordans-Taube) gegeben sei. Das Salem (Salim), das mit dem Ainon verknüpft ist, sei kein anderes, als das geheimnisvolle Salem Gen. 14, 18, die Stadt Melchisedeks, des Prototypus des Messias. Sychar sei entweder nach Hab. 3 als „Heidenstadt" zu deuten, denn die Samariterin vertrete das Heidentum im allgemeinen, oder bedeute den Ort des „berauschenden Trankes" (שכר). Bethesda sei ein vortrefflich gezeichnetes Bild des Judentums, nämlich der Teich, dessen Wasser ohne heilende Kraft ist, oder wenn Heilkraft vorhanden ist, für den Bedürftigen unerreichbar geworden ist. Die fünf Hallen gleichen den 5 Büchern der Thora. Bethanien ist das Haus des Elendes, das Grab des Lazarus — das zerstörte Jerusalem (!) usw. Diese Auffassung, die mit der freien Schaffung der Namen in teilweiser Anlehnung an alttestamentliche Vorbilder oder im Zusammenhang mit den berichteten Heilstaten rechnet, ist auf modern-subjektivistische Voraussetzungen gegründet, für welche jedoch in der Anschauungswelt des Urchristentums kein Raum ist, und hat somit keinen festen, traditionsgeschichtlichen Boden unter den Füßen.

Die Palästina-Forschung dagegen hat im allgemeinen, je länger, je mehr durch ihre Befunde die geographischen und topographischen Angaben des 4. Evangeliums bestätigt gefunden. Wenn auch die topographische Forschung noch in keiner Weise zu einem vollständigen Abschluß gediehen ist, so kann man doch, ohne Gefahr zu laufen voreilig zu sein, in dieser Hinsicht bereits von gewissen festen Resultaten reden[2]).

Gesichert erscheint vor allem die Existenz eines galiläischen **Kana**. An der Realität desselben hätte man freilich schon angesichts seiner Erwähnung bei Josephus (Vita 16; Ant. XIII, 15, 1; Bell. Jud. 4, 7 und 17, 5) niemals zweifeln sollen. Im Klagelied des Eleasar ben Kalir[3]) figuriert Kana (קנה) als eine der Städte, welche den 24 talmudischen Priesterabteilungen zugewiesen waren. Freilich ist sich die Forschung noch nicht darüber einig, ob das biblische Kana mit Kefr Kenna, etwa 5 km nordöstlich von Nazareth (dem Kana der altkirchlichen Tradition, in dessen Nähe sich auch der Ain-Kana befindet), oder mit Chirbet Kānā, etwa 14 km nördlich von Nazareth (dem Kana des späteren Mittelalters), zu identifizieren ist.

Der **Jakobs-Brunnen** Joh. 4, 6ff. ist seit dem Pilger von Bordeaux und Eusebius unwandelbar der noch heute existierenden Brunnenanlage (Bir Ja'kûb)

---

[1]) W. Hönig, Beiträge zur Aufklärung über das vierte Evangelium.

[2]) Der kurze Überblick stützt sich hauptsächlich auf H. Guthes Bibellexikon 1903, Baedekers Palästina und Syrien [7]1910 bearb. von J. Benzinger (auch die für den Druck vorbereitete 8. Auflage 1914 hat mir, dank der Güte des Bearbeiters, vorgelegen) und G. Dalman, Orte und Wege Jesu [2]1921, wozu noch der Spezialartikel Furrers über das Geographische im Joh.-Ev. in der ZNW. 1902, S. 257 ff. kommt.

[3]) Vgl. S. Klein, Die Barajta der 24 Priesterabteilungen. Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas. 1909.

unterhalb des Garizim gleichgesetzt worden. Die Lage an der Straße von Jerusalem nach Galiläa, am Fuße des heil. Berges der Samariter stimmt aufs beste zum Bericht des Evangeliums.

Nicht wenig Schwierigkeiten hat früher den Auslegern der Ortsname Sychar (Joh. 4, 5) bereitet. Viele haben gemeint, dem Vorgange des Hieronymus folgen und Sychar = Sichem setzen zu müssen[1]). Indessen mußte das immer als fraglicher Notbehelf erscheinen. Jetzt braucht man nicht mehr zu dieser Verlegenheitsauskunft zu greifen, denn es unterliegt keinem Zweifel mehr, daß ein von Sichem unterschiedenes Sychar (das Sechar des Bordeaux-Pilgers, das Asker der samarit. Abulfath-Sage) existiert hat, dessen Name in der Form 'Askar (samarit. Iskar) noch heute an dem etwa 1 km vom Brunnen entfernten Dorf am Fuße des Berges Ebal haftet.

Etwa 1/2 km nördlich vom Jakobs-Brunnen in der Richtung auf Askar zeigt man noch heute das Grab Josephs, und Juden, Christen und Muhamedaner halten an der gemeinsamen Tradition fest, daß hier das Grundstück gelegen habe, wo die Israeliten die Gebeine Josephs begruben (Jos. 24, 32 vgl. Gen. 48, 22), was genau mit Joh. 4, 5 übereinstimmt.

Das Vorhandensein eines „Schaftores" (προβατική Joh. 5, 2) im alten Jerusalem ist durch Neh. 3, 1, 32; 12, 39 sichergestellt; dasselbe muß sich im Norden der Stadt befunden haben, wenn auch noch nicht einwandfrei festgestellt ist, an welcher Stelle der Stadtmauer. Jedenfalls ist es noch keinem ernsten Gelehrten eingefallen, dasselbe den „erdachten" Namen zuzuzählen.

Reichlich im A.T. und Talmud ist die den Namen Siloah tragende Wasseranlage im SO. der Stadt Jerusalem bezeugt. Die Lage des so benannten Teiches, der seit altersher ein fester Punkt der kirchlichen Tradition gewesen ist, ist heute genau bekannt.

Derselbe Charakter historisch-topographischer Wirklichkeit eignet in vollem Maße dem Joh. 8, 20 erwähnten γαζοφυλάκιον[2]), das bekanntlich auch Mk. 12, 41 vgl. Luk. 21, 1 erwähnt wird, sowie der στοὰ τοῦ Σολομῶνος Joh. 10, 22 vgl. Act. 3, 11; 5, 12.

Die einstige Lage beider innerhalb des Komplexes der Tempelbauten läßt sich sowohl nach Josephus als auch auf Grund der rabbinischen Literatur einwandfrei feststellen.

Auf derselben Linie einer guten Ortskenntnis bewegt sich das Evangelium, wenn es 18, 1 Jesus und die Jünger in der letzten Nacht, um sie nach Gethsemane am Abhang des Ölberges gelangen zu lassen, den Kidronbach überschreiten läßt, der als χειμάρρος, d. h. nur zur Winterszeit fließender Bach, bezeichnet wird.

Was Bethanien bei Jerusalem betrifft, so läßt sich freilich der Name

---

[1]) So noch A. Merx in seinem Johannes-Evangelium nach Syr. Sin. 1911.

[2]) Zu der Frage, ob darunter eine der Schatzkammern im sog. Frauenvorhof oder einer der 13 posaunenartigen Opferstöcke zu verstehen ist, vgl. man besonders Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch, II 37 ff.

weder aus Josephus noch dem Talmud sicher belegen[1]). Doch für die Existenz dieses Dorfes „15 Stadien von Jerusalem" (Joh. 11, 18) östlich vom Ölberg sprechen die Spuren einstmaliger Wohnungs- und Wasseranlagen, die sich neben dem heutigen El-ʿazarîje finden, und die frühe Bezeugung des „Lazariums" der Pilger. Der Name ist ja bekanntlich nicht johanneisches Sondergut, sondern auch durch die Synoptiker bezeugt. An der Existenz dieses Bethanien zur Zeit Jesu an der von Joh. deutlich bezeichneten Stelle zweifelt denn auch kein ernsthafter Gelehrter.

Endlich sei schon hier auf die anschauliche Ortsschilderung im Bericht von der Speisung der 5000 Joh. 6, 1 ff. mit der sich daran knüpfenden Überfahrt hingewiesen, welche in den ortskundigen Auslegern immer wieder den Eindruck hervorgerufen hat, daß hier jemand redet, der das Landschaftsbild weit besser als die Synoptiker und, wie es scheint, aus eigenem Augenschein kennt[2]).

Das beigebrachte Material, zu dem noch einige mit den Synoptikern gemeinsame topographische resp. geographische Notizen sowie das durchaus wirklichkeitsgetreue Allgemeinbild von der Geographie Palästinas hinzukommen, ist vollkommen genügend, um allen Phatasien von einem erdichteten lokalen Hintergrund des 4. Evangeliums eine Schranke zu setzen und den Wirklichkeitscharakter seiner Ortsangaben zu erhärten.

Diese Erkenntnis kann auch der Umstand keineswegs erschüttern, daß inbezug auf einige Ortsnamen des 4. Evangelisten — es handelt sich vor allem um Bethanien resp. Bethabara jenseits des Jordan (1, 28), Ainon und Salim (3, 23), den Teich Bethesda oder Bethsatha (5, 2) und das Landstädtchen Ephraim (11, 54) — der einwandfreie Nachweis, wo sie sich befunden haben könnten, trotz der verschiedensten von den Forschern aufgestellten Vermutungen, bisher noch nicht gelungen ist. Es wird aber auch der Skeptiker zugeben müssen, daß angesichts des unzweifelhaften Realitätscharakters der überwiegenden Mehrzahl der Ortsangaben die Annahme, als hätten wir es in diesen Fällen ausnahmsweise mit freien Schöpfungen der sagenbildenden Phantasie zu tun, wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Der Gesamteindruck bleibt nach wie vor unverändert: die Topographie des sonst so „pneumatischen" Evangeliums hat unverkennbaren Wirklichkeitscharakter.

Es ist aber noch ein anderes, was sich bei der Durchsicht des topographischen Materials, mit dem das Evangelium operiert, aufdrängt: die vielen Berührungspunkte desselben mit dem Kranz der „heiligen Stätten", die nachweislich seit der konstantinischen Zeit sich besonderer Popularität erfreuten, von den Pilgern aufgesucht und mit Bauten geschmückt wurden. Inwiefern dieses so ziemlich auf jeden johanneischen Ort zutrifft, das wird im einzelnen

[1]) Zu der Identität des Ortes mit dem rabbinischen Beth-Hini resp. Beth-Hino vergleiche man Strack-Billerbeck, Kommentar I S. 855.

[2]) Vgl. hierzu namentlich Furrer. Letzterer äußert sich zu Joh. 6, 1 ff. folgendermaßen: „Jeder Kundige, der die vom Evangelisten gezeichnete Situation aus persönlichem Augenschein kennt, wird zugestehen, daß die topographischen Züge des Bildes von überraschender Deutlichkeit und Klarheit sind." (Am a. O. S. 263.)

noch später bei der Untersuchung der einzelnen an die Ortschaften geknüpften Perikopen deutlich werden. Es sei aber schon hier auf einige Beispiele, die unsere besondere Aufmerksamkeit verdienen, hingewiesen.

Den Jakobs-Brunnen besucht schon der älteste literarische Zeuge aus der Reihe der kirchlichen Wallfahrer, der Pilger von Bordeaux (333). Auch Eusebius berichtet in seinem Onomastikon, daß der Ort zu den denkwürdigen Stätten gehört, die man den Besuchern zu zeigen pflegt (um 335). Hieronymus (um 400) erwähnt bereits eine Kirche, die kürzlich an der Stelle errichtet worden ist. Dieselbe ist auch später gern aufgesucht worden, wie man aus der Madaba-Karte (6. Jh.), auf der sie verzeichnet ist, ersehen kann.

In Bethanien bei Jerusalem zeigt man nachweislich seit etwa 300 n. Chr., faktisch allem Anschein nach schon früher, das Lazarus-Grab. Bei Eusebius heißt es: δείκνυται εἰς ἔτι καὶ νῦν ὁ Λαζάρου τόπος, wobei wohl auch das Grab, vielleicht sogar die Stelle, wo Lazarus im Grabe gelegen hat, gemeint ist. Noch im selben Jh. entsteht über dem Grabe eine Kirche, die von Hieronymus im Onomastikon erwähnt wird. Interessant ist, daß auch die Festhaltung eines Punktes von scheinbar so untergeordneter Bedeutung für die heilige Geschichte, wie des Ortes der Begegnung Jesu mit Martha und Maria (Joh. 11, 20 vgl. 11, 30), schon seit dem 4. Jh. nachweisbar ist, und nach der Form zu urteilen, in welcher er erwähnt wird, sicher in noch frühere Zeit zurückreicht[1]). Besondere Beachtung dabei verdient der Umstand, daß die Stelle der Begegnung von Anfang an westlich vom Lazarus-Grab gezeigt worden ist, was auf eine relative Unabhängigkeit der Ortstradition vom Text des Johannes-Evangeliums zu weisen scheint, da letzterer Jesum von Osten her nach Bethanien kommen läßt.

Auch ein scheinbar so schwer zu bestimmender Platz, wie der Taufort des Johannes beim ostjordanischen Bethanien resp. Bethabara, dessen Name später verloren gegangen ist, ist in früherer Zeit den Palästinachristen notorisch bekannt gewesen. Das geht deutlich aus den Onomastika des Eusebius und Hieronymus hervor. Sagt doch Eusebius zum Namen „Bethabara", daß an der Stelle „πλείους τῶν ἀδελφῶν εἰς ἔτι νῦν τὸ λουτρὸν φιλοτιμοῦνται λαμβάνειν", und dasselbe bestätigt Hieronymus für seine Zeit, wenn er im Anschluß an Eusebius berichtet, daß dort „plurimi de fratribus, hoc est de numero credentium, ibi renasci cupientes, vitali gurgite baptizantur". Bei der schwankenden Überlieferung des Namens ist dieses ebenso wie das Grab des Lazarus und der Begegnungsort Jesu mit Martha und Maria ein gutes Beispiel für die Tatsache, daß die Tradition nicht nur an die schriftliche Überlieferung der Namen gebunden war, sondern an den Orten resp. Denkmälern selbst festgehalten worden ist und sich dort fortgepflanzt hat.

Wohl das beste Beispiel für die auffallende Übereinstimmung der altkirchlichen Tradition gerade mit der Topographie des 4. Evangelisten (gegen-

[1]) Vgl. die Schilderung der Aetheria (um 380) bei Geyer, Itinera Hierosolymitana S. 82.

über den Synoptikern) ist die Lokalisierung des Grabes Christi seit Eusebius, d. h. seiner Bloßlegung in der Zeit und auf die Anordnung Konstantins, — in nächster Nähe des Golgatha-Hügels. Nur bei Johannes finden wir bekanntlich die Notiz (20, 41), daß ἐν τῷ τόπῳ (also wohl in allernächster Nähe), ἐν ᾧ ἐσταυρώθη, sich ein κῆπος befunden hat und in diesem das neue Grab, in welchem noch niemand beigesetzt worden war, — das Grab, in welchem dann Jesus wegen der Nähe des Festtages bestattet wird.

Aus dem Angeführten ist zu ersehen, daß gerade die markantesten der johanneischen Detailangaben ihre auffallende Parallele in den von der altkirchlichen Gemeindetradition festgehaltenen Stätten haben. Diese Beobachtung wiegt umsomehr, als wir in den synoptischen Evangelien kaum Ähnliches finden, was dem an die Seite zu stellen wäre, vielleicht mit alleiniger Ausnahme der Geburtsgeschichte des Lukas. Sogar das Markus-Evangelium, das sonst, was den Reichtum an konkreten Einzelangaben und geographischer Namennennung anbetrifft, dem Johannes-Evangelium keineswegs nachsteht, kann hinsichtlich der Rolle, welche diese Orte in der kirchlichen Überlieferung gespielt haben, so weit ich sehe, nicht mit Johannes konkurrieren. Um einige Beispiele zu nennen: weder von dem Hause des Jaïrus oder des Hauptmanns von Kapernaum, noch dem Orte der Heilung des blinden Bartimäus bei Jericho oder dem Hause des Zachäus, auch nicht dem des aussätzigen Simon in Bethanien, oder dem Hofe, wo sich die Jünger das Eselsfüllen geholt, hat man bei den nachweislichen Anfängen der kirchlichen Pilgertradition im 4. Jh. diejenige erstaunliche Kenntnis besessen, der wir hinsichtlich des Jakobs-Brunnens, der Teiche Bethesda und Siloah, der einzelnen Orte der Lazarus-Geschichte u.a. Johannes-Stellen bei Eusebius, den ersten Pilgern und Hieronymus begegnen. Dasselbe gilt auch von so bedeutungsvollen geographischen Orten des Markus-Evangeliums, wie etwa Bethsaida, Cäsarea Philippi und z. T. sogar Kapernaum, wenn man sie mit der Popularität von Kana, Sychar, Bethanien-Lazarium vergleicht.

So stehen wir vor der interessanten Tatsache, daß das Joh.-Ev. bei seinem sonst ausgesprochenen „pneumatischen", überirdischen Charakter, was die Topographie anbetrifft, wie das mit Recht bisher namentlich von der konservativen Forschung betont worden ist, voll und ganz auf dem Boden der Wirklichkeit steht, ja sogar Kenntnis der Stätten aus eigenem Augenschein des Verfassers zu verraten scheint, wozu dann noch an mehreren auffallenden Punkten ein überraschendes Zusammtreffen der johanneisch bedeutsamen τόποι mit den populärsten Stätten und Denkmälern des 4. Jahrhunderts, der Gemeinde- und Pilgertradition tritt.

Das alles kommt in weitem Maße unserer am Ende des 2. Abschnitts formulierten Vermutung von der Priorität der topographischen Tradition zugute, die, wenigstens in gewissen Punkten, der literarischen Fixierung und Ausgestaltung vorausgegangen zu sein scheint.

Es wird jetzt unsere Aufgabe sein, diese Voraussetzung an der Hand der topographisch bestimmten Perikopen des Evangeliums zu prüfen, um festzustellen,

inwiefern diese „topologische" Betrachtungsweise uns ein besseres Verständnis der im Evangelium niedergelegten Überlieferung erschließt.

IV. Die Untersuchung der topologischen Grundlage der einzelnen johanneischen Berichte.

1. Johannes der Täufer und Jesus in Bethanien (Bethabara) jenseits des Jordan. Joh. 1, 19—51 und 10, 40—42.

Bethanien (so schon Herakleon und die Mehrzahl der HS zur Zeit des Origenes) resp. Bethabara (so Origenes, Eusebius, Hieronymus, Syr sin Syr cur) ist gemäß 1, 28 der Ort, wo Johannes der Täufer seine Tauftätigkeit beginnt, die Messias- und Prophetenfrage der jüdischen Abgesandten verneinend beantwortet (1, 19—27), am Tage darauf zum ersten Mal (nach der Taufe) Jesus begegnet und ihn als das Lamm Gottes erkennt (1, 29 ff.), worauf an zwei weiteren Tagen zunächst 2 Johannes-Jünger (Andreas und ein ungenannter), sodann Simon Petrus und beim Aufbruch nach Galiläa Philippus und Nathanael berufen werden. Denselben Ort sucht Jesus noch einmal auf (10, 40—42), nachdem die Feindschaft der Juden am Fest der Tempelweihe in Jerusalem bereits zu einem aggressiven Vorgehen gegen ihn geführt hatte. Diesmal gewinnt er hier unter früheren Hörern des Täufers eine große Zahl von Anhängern, die aus eigenem Augenschein die Überlegenheit Jesu über seinen Vorboten bezeugen.

Wenn der Evangelist sonst bei Detailangaben gelegentlich novellistische Töne anschlägt (beiläufige, zur Ausschmückung dienende Zeitangaben und ähnl.), seine eigenen Behauptungen und Aufstellungen kurz nachher nicht selten ignoriert oder korrigiert (3, 33 vergl. mit 3, 32, 4, 2 verglichen mit 4, 1 und 3, 26 15, 1 verglichen mit dem Schluß von Kap. 14), so überrascht hier 1, 28 die Festigkeit seiner Ortsangabe und die Hartnäckigkeit, mit welcher er sowohl 3, 26 wie 10, 40 wieder und wieder auf das πέραν τοῦ Ἰορδάνου, als den Ort der ursprünglichen Tauftätigkeit des Täufers zurückweist. Überhaupt ist die Kontinuität von 3, 26 und 10, 40, verglichen mit 1, 19 ff., unserer Aufmerksamkeit wert. Der Gedankenfortschritt ist deutlich: Bethanien jenseits des Jordan, erst Taufort Joh. des Täufers, später von ihm verlassen, ist Zeuge, wie zuerst nur wenige, dann aber eine große Anzahl seiner Jünger den früheren Meister verlassen, um Jesu Messianität anzuerkennen und in seiner Person die Erfüllung zu finden.

Einen Schritt weiter gelangen wir, wenn wir die schon S. 18 zitierten Angaben des Eusebius und Hieronymus heranziehen. Diese zeigen uns, daß den Christen des 4. Jh. die Gewässer bei Bethabara (Bethania) im Ostjordanland, wo Johannes meist getauft hatte, bekannt gewesen sind und seit den Tagen des Täufers ihre kultische Bedeutung nicht verloren, nur den Meister, dem die Verehrung gilt, gewechselt haben. Wo einst eine Niederlassung von Täufern gewesen, befindet sich zur Zeit unserer Quellen schon eine christliche Gemeinde oder wenigstens ein „Wallfahrtsort" der Palästinachristen.

Nichts hindert uns, dieselben oder ähnliche Zustände schon für die Zeit des 4. Evangeliums anzunehmen. Von dieser Voraussetzung aus fällt aber auf die Johannes-Perikope neues Licht: wir haben es in solch einem Fall mit einem Verdrängungsmotiv zu tun, wie es vielfach in der religiösen Legendenbildung entsteht, wenn eine heilige Stätte, ein Kultusort seinen Eigentümer wechselt oder ein neuentstandener Kultus den früheren verdrängt und überschattet. Trägerin und Bewahrerin dieser Verdrängungslegende kann dann nur die am Ort ansässige Gemeinde sein, deren heilige Stätten den lokalen Hintergrund für die Erzählung abgeben. Auf unseren Fall angewandt, muß der im Evangelium immer wieder hartnäckig auftauchende Ort „jenseits des Jordan, wo Johannes taufte" eben diese Kultstätte resp. Wallfahrtsstätte vorstellen, wo man noch Jahrhunderte später gern das Taufbad nahm und der Vergangenheit gedachte. Daneben hat man aber, wie das meist an solchen heiligen Stätten vorzukommen pflegt, auch noch verschiedene einzelne Punkte festzuhalten versucht, an denen die Gemeindeüberlieferung in andächtiger Erinnerung hing: so hier den Standort des Täufers (1, 19 1, 35), die Stelle der „Epiphanie" Jesu (1, 33) und den τόπος, wo Jesus in den Tagen, als er am Jordan weilte, Obdach gefunden. Dieser τόπος ist die Voraussetzung der V. 1, 38. 39 berichteten Jüngerfrage, der Antwort Jesu („kommt und seht") und des Aufenthalts der Jünger bei Jesu, mit einem Wort, der auffallenden Detailschilderung 1, 38. 39, welche in dem Ort der Unterkunft Jesu ihren Angelpunkt hat — ob es sich um eine Höhle, einen Baum oder Spuren einer Hütte gehandelt hat, entzieht sich natürlich unserer Kenntnis.

Aber die lokale Bestimmtheit der Erzählung scheint sich noch weiter auszudehnen: 1, 41 setzt den Ort der Berufung Petri, 1, 43 denjenigen des Zusammentreffens Jesu mit Philippus als bekannt voraus, und die Nathanael-Perikope malt zwei Situationen, deren eine Nathanael unter dem Feigenbaum sitzend, die andere sein Zusammentreffen mit Jesus darstellt. Wie häufig speziell Bäume als Zeugen denkwürdiger Vorgänge, namentlich in den mündlichen Überlieferungen figurieren, ist jedem Kundigen bekannt; so würde auch das Vorhandensein „einer Sykomore des Nathanael" im Bereich einer Christengemeinde des Jordangaus zur Zeit des 4. Evangeliums nichts Befremdliches haben.

Trifft unsere Vermutung das Richtige, dann wäre auch für die Lösung der Frage, woher die von den Synoptikern so auffallend abweichende johanneische Berufungsgeschichte mit den zum Teil nur ihr eigentümlichen handelnden Personen Andreas, dem Unbekannten, Petrus, Philippus und Nathanael stammt, eine neue Möglichkeit gegeben. Freilich wird man wegen der Papias-Stelle bei Eusebius III 39 mit ihren für die kleinasiatische Tradition wichtigen Apostelzeugen (Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus) gut tun, noch die Möglichkeit anderer Nebengründe für die Auswahl der handelnden Personen offen zu halten.

2. Kana als Hauptschauplatz der Wirksamkeit Jesu in Galiläa und als Aufenthaltsort seiner Mutter und Brüder 2, 1—12; 4, 46—54.

Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας (immer in dieser Vollständigkeit) wird im Evangelium viermal genannt, davon zweimal als Schauplatz des Hochzeitswunders 2, 1 und 2, 11 (das zweite Mal mit echt johanneischer Feierlichkeit), dann als nachmaliger Aufenthaltsort Jesu in Galiläa, von wo aus er dem βασιλικός von Kapernaum die Genesung seines Sohnes zusagt (die Kontinuität mit der Hochzeitsperikope wird dabei ausdrücklich hervorgehoben 4, 46 und 4, 54), endlich in der beiläufigen Notiz 21, 2 als Heimatsort des Nathanael. Daß man an dem realistischen Sinn dieser Ortsangabe keinen Grund zu zweifeln hat, ist schon oben gezeigt worden (gegen die Allegoriker seit Origenes, und Grill). Hier gilt es das Augenmerk auf die Bedeutung des Ortes zu richten und zu fragen, welchen Umständen er seinen Ehrenplatz im Evangelium zu verdanken hat.

Heute kann als sogut wie ausgemacht gelten, daß die Erzählung von der Verwandlung des Wassers in Wein in der Hauptsache auf ein aus dem Dionysos-Kult entlehntes Motiv zurückgeht[1]). Darauf weist außer dem in der dionysischen Kultlegende beliebten Verwandlungmotiv auch die 2, 1 gezeichnete Situation (γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾶ τῆς Γ. etc.), die an den ἱερὸς γάμος der Dionysos-Mysterien erinnert, im einzelnen auch das Auftreten des νύμφιος 2, 9, der in der Johannes-Perikope ziemlich unvermittelt erscheint (in den Dionysos-Feiern ist Dionysos selbst der νύμφιος), ferner die Rolle, die hier wie in den Anthesterien des Weingottes die kultischen Gefäße spielen und schließlich wohl auch die Figur der Mutter, die auch in der dionysischen Kultsage zum Ensemble gehört. Seitdem wir über die außerordentliche Verbreitung des Dionysos-Kultes in der Welt des Hellenismus unterrichtet sind und wissen, daß er sich am Anfang unserer Ära auch auf Phönizien und die hellenistischen Städte Syriens und Palästinas (z. B. auch Skythopolis — Bēsān[2]) erstreckt hat, hat auch die Übertragung des Motivs auf den galiläischen Christus nichts Verwunderliches mehr. Freilich drängt sich in verstärktem Maße die Frage auf, was zur festen Verknüpfung — und eine solche liegt angesichts der Angaben des Evangeliums vor — dieses dionysischen Motivs gerade mit dem scheinbar unbedeutenden galiläischen Ort Kana geführt haben mag.

Die leichteste Lösung dieser Frage wäre gegeben, wenn es sich nachweisen ließe, daß in einem der in Betracht kommenden Orte dieses Namens in vorchristlicher Zeit direkt eine dionysische Kultstätte mit dem dazu gehörigen Beiwerk bestanden hat. Das kann, soweit ich sehe, auf Grund der heute zugänglichen archäologischen und literarischen Daten nicht bewiesen werden. Im Zusammenhang mit der Kana-Strophe des Klageliedes Eleasar's ben Kalir[3]) scheint

[1]) Vgl. Bauer, Johannes-Evangelium in Lietzmanns HB. II S. 43 f., Bousset, Kyrios Christos² S 271 ff. und Grill, Entstehung des vierten Evang. II. S. 107 ff.

[2]) Vgl. Pauly-Wissowa. Art. Dionysos. Bousset, Kyrios Christos S. 274.

[3]) Vgl. S. Klein, Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas, auch bei G. Dalman, Orte und Wege Jesu, angeführt S. 93 f.

vielmehr die Vermutung gerechtfertigt, daß einer der Kana-Orte bis in die spätere talmudische Zeit hinein Sitz einer der 24 Priesterordnungen gewesen ist, was jedenfalls das gleichzeitige Bestehen eines Dionysos-Kults an demselben ausschließen würde.

Das Bestreben Grills, im Namen Kana einen Zusammenhang mit dem Dyonysos-Kult zu entdecken, sei es, daß irgendwie die mutmaßliche etymologische Bedeutung des Ortes (= Rohr oder Rohrdorf) mit dem Weingott, oder der Name mit einem wenig bekannten kleinasiatischen Κάναι gegenüber Lesbos in Verbindung gebracht wird, führt zu Spielereien, die keinen wissenschaftlichen Wert haben.

Wir tun daher gut, zunächst die Übertragung des Motivs auf Christus im allgemeinen aus der späteren synkretistischen Tendenz zu erklären, für die zentrale Stellung Kanas innerhalb der galiläischen Christusgeschichte aber uns nach anderen Gründen umzuschauen.

Zunächst ist klar, daß der Evangelist die Offenbarungstat Christi in Kana und seine zweite von diesem Ort aus vollzogene Wundertat nicht in dieser Weise gegenüber den Synoptikern hervorheben konnte, wenn nicht Kana zu seiner Zeit faktisch irgendwie eine Rolle im galiläischen Christentum gespielt, eine zentrale Stellung innerhalb desselben eingenommen hat. Der Ehrenkranz, den die joh. Tradition diesem Orte windet, sticht besonders hervor, wenn man beachtet, wie schlecht dabei die anderen galiläischen Orte, sogar Kapernaum abkommen. Zu beachten ist die überaus kühne Korrektur der synoptischen Überlieferung in der Notiz 2, 12, derzufolge Jesus in Kapernaum sich nur wenige Tage aufgehalten habe, verglichen etwa mit Mk. 1; 2; 3 oder Matth. 9, 1, wo Kapernaum geradezu „seine" Stadt genannt wird, und die nicht minder kühne Umbiegung der Situation in der Geschichte vom Hauptmann in Kapernaum 4, 46 ff. wiederum zugunsten Kanas. Das alles ist nur dann verständlich, wenn es eine Zeit gegeben hat, wo Kana faktisch mit Kapernaum um die Priorität in Galiläa gestritten, und der Evangelist irgendwie — ob auf Grund einer „Nathanael-Tradition"? — zum Sprachrohr für den Vorrang Kanas geworden ist. Das alles setzt aber das Bestehen einer christlichen Gemeinde am Ort voraus, die sich mit Stolz einer nur sie auszeichnenden Vergangenheit bewußt ist.

Was sind es nun — abgesehen von dem Hochzeitswunder — für Vorzüge, die Kana zugeschrieben werden? Ohne Frage die Tatsache, daß Jesus hier mit seiner Mutter und Brüdern mehrfach seinen Aufenthalt genommen, man vgl. 2, 12 und zu der Anwesenheit der Brüder in der Umgebung Jesu während seines Aufenthalts in Galiläa die eigentümlichen joh. Notizen 7, 3. 5. 11, auf die schon Wellhausen den Finger gelegt hat. Während an anderen Orten des 4. Ev. Jesu „Freunde" (Lazarus, Martha, Maria im jerusalemischen Bethanien), resp. ein größerer oder kleinerer Jüngerkreis (so in Kapernaum, dem transjordanischen Bethanien, Jerusalem, der judäischen Landschaft 4, 1) als ansässig oder anwesend gedacht werden, sind es hier außer den Jüngern seine Mutter und Brüder. So befremdlich uns das erscheinen mag, wenn wir von

der synoptischen Tradition und der Apostelgeschichte herkommen, da nach Act. 1, 14 wir uns Jesu Mutter und Brüder in der apostolischen Zeit gern in Jerusalem wohnhaft denken, so wird dadurch doch andererseits unsere Aufmerksamkeit auf ihrem Inhalt nach verwandte, wenn auch ziemlich dunkle, altertümliche Notizen gelenkt, die von der Wirksamkeit näherer Angehöriger Jesu in frühchristlicher Zeit in Galiläa berichten. Ich meine zunächst die Stelle aus dem bei Eusebius h. e. 1, 7 citierten Brief des Julius Africanus an Aristides (ca. 200 n. Chr.), wo im Zusammenhang mit den bei Matth. und Luk. überlieferten Stammbäumen Jesu davon die Rede ist, daß die leiblichen Verwandten Jesu, die den Namen δεσπόσυνοι geführt haben, von den jüdischen Dörfern Nazareth und Kochaba aus sich über das Land zerstreut (τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες) und den Beweis für die (schriftgemäße) Abstammung Jesu geführt hätten[1]).

Mit Harnack[2]) scheint es mir klar zu sein, daß es sich hier nicht um das transjordanische Kokab des Epiphanius, sondern nur um einen galiläischen Ort dieses Namens in der Nachbarschaft Nazareths handeln kann; immerhin ist es überraschend, wenn er auf Grund der ihm zu Gebote stehenden Daten (deren Herkunft mir leider unbekannt ist und die ich infolgedessen nicht nachprüfen kann) das in Frage kommende Kochaba auf seiner Kartenbeilage nördlich von Nazareth in die Gegend von Jotapata und Chirbet Kana verlegt[3]). Man wird nicht leugnen können, daß damit die durch die Kana-Stellen des 4. Evangeliums nahegelegte Vermutung von einem wichtigen galiläischen Zentrum des Urchristentums neben Kapernaum eine starke Stütze erhält, wobei hier wie dort als Träger der Bewegung die leiblichen Verwandten Jesu erscheinen.

Aber nicht nur der Brief des Julius Africanus, auch eine Reihe von Talmudstellen scheinen diese Voraussetzung einer regen christlichen Missionspropaganda im Herzen von Galiläa zu bestätigen. Es handelt sich um die mehrfache Erwähnung des bei den Juden gefürchteten Schülers des Nazareners Jakob aus Kefar Sekhanja (Var.: Kefar Sikhnin, Kefar Sama). Von diesem Jakob wird Tos Chullin 2, 22 f. erzählt, wie er den Rabbi Eleazar ben Dama (um 130) im Namen des Jeschua' ben Pantera vom Schlangenbiß hat heilen wollen, dieser aber gestorben sei, bevor er mit dem Häretiker in Berührung gekommen. Derselbe Traktat 2, 24 berichtet, wie der wegen Häresie verklagte R. Eliezer (um 90) dem R. Akiba (um 135) gesteht, wie er auf einer

---

[1]) Die Stelle I 7, 14 lautet: „ὀλίγοι δὴ τῶν ἐπιμελῶν ἰδιωτικὰς ἑαυτοῖς ἀπογραφὰς ἢ μνημονεύσαντες τῶν ὀνομάτων ἢ ἄλλως ἔχοντες ἐξ ἀντιγράφων, ἐναβρύνονται σωζομένῃ τῇ μνήμῃ τῆς εὐγενείας· ὧν ἐτύγχανον οἱ προειρημένοι, δεσπόσυνοι καλούμενοι διὰ τὴν πρὸς τὸ σωτήριον γένος συνάφειαν ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κώχαβα κωμῶν Ἰουδαικῶν τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες καὶ τὴν προςκειμένην γενεαλογίαν ἔκ τε τῆς βίβλου τῶν ἡμερῶν, ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο, ἐξηγησάμενοι."

[2]) Mission und Ausbreitung[3] I, 635.

[3]) Eine Bestätigung des Vorhandenseins eines galiläischen Ortes Kokab in der Nähe von Jotapata (westlich davon) bringt S. Klein, Neue Beiträge zur Geschichte und Geographie Galiläas, Wien 1923, S. 35 f., wo gezeigt wird, daß dieses Kokab zu den sogenannten Priesterorten Galiläas nach dem J. 70 gehörte.

raße von Sepphoris den Jakob, Schüler des Jeschua, getroffen habe und h von ihm für einen Augenblick habe betören lassen. Eine Parallelstelle dazu boda Zara 16 b) berichtet scheinbar von derselben Unterredung des Rabbi iezer mit Jakob, dem Schüler des „Nosri" Jesus, ausführlicher und gipfelt iederum im Geständnis des Rabbi, daß die Rede Jakobs ihn betört habe [1]). as in diesen Talmudstellen erwähnte Kefar Sikhnin resp. Kefar Sekhanja ohne Zweifel das auf den Karten wenige Kilometer nördlich von Chirbet ına, nicht weit von Jotapata verzeichnete Suchnin, das Sogane des Jose- ıus. Ob die Gestalt des unter den Juden berühmten und gefürchteten Jesus- ingers Jakob aus einer Verdoppelung Jakobus des Gerechten entstanden, er, was wahrscheinlicher ist, die Existenz eines zweiten berühmten galiläischen ıdenchristen desselben Namens, aber aus späterer Zeit (um 100) zur Vor- ıssetzung hat, mag hier dahingestellt bleiben. Jedenfalls bestärken uns die ılmudstellen in der Annahme, daß die Umgegend des nördlichen Kana hirbet Kana), also das Gebiet nördlich von Nazareth und der Battôf-Ebene erst en christlichen Jahrhundert stark mit Christen durchsetzt gewesen sein muß.

Ist dieses der Fall gewesen, dann wird es auch besser verständlich, wie ıer der hier belegenen Orte, Kana, in der Überlieferung zur lokalen Basis r die Darstellung der galiläischen Wundertaten Jesu werden konnte [2]). Was e konkreten Anknüpfungspunkte für die Verlegung des dionysischen Hochzeits- ınders und überhaupt eines wesentlichen Teils der galiläischen Wirksamkeit su gerade nach Kana anbetrifft, so könnten hier darüber nur Vermutungen fgestellt werden [3]). Vielleicht ist es einer weiteren Forschung vorbehalten, dieser Hinsicht zu bestimmteren Resultaten zu gelangen.

Johannes der Täufer in Ainon bei Salim und seine Konkurrenz mit den in Judäa taufenden Jesus-Jüngern. 3, 22 ff.

Jesus verläßt Jerusalem und begibt sich in Begleitung einer (größeren) ingerschar in die judäische Landschaft (3, 22) an einen Ort, dessen Name cht genannt wird, der sich aber nicht weit von Jerusalem zu befinden scheint, er, dem Zusammenhang nach, noch zur Einflußsphäre der Pharisäer gehört , 1–3). Hier entfaltet er (vgl. 3, 22 das καὶ ἐβάπτιζεν sowie die gleiche otiz in der Botschaft der Johannes-Jünger 3, 26 ἴδε οὗτος βαπτίζει und 1), oder genauer, seine Jünger (vgl. die Berichtigung 4, 2) eine rege ıuftätigkeit. Die Anziehungskraft seiner Person und der von ihm geübten ıufe ist so groß, daß sie die Aufmerksamkeit der Johannes-Jünger auf sich nkt, die ihrem Meister davon berichten. Der Ort, wo sich letzterer befindet, überraschend genau, viel genauer als der Aufenthaltsort Jesu, angegeben

[1]) Eine ausführlichere Wiedergabe der Stellen findet sich zuletzt bei Strack-Bil- rbeck a. a. O. zu Matth. 1, 16.

[2]) Es mag hier noch darauf hingewiesen werden, daß Nonnus Panopolitanus seiner „Μεταβολὴ τοῦ 'Ιωάνου εὐαγγελίου" (um 400) statt Kana konsequent von einem δὸν Κα(να)ναῖον redet, was vielleicht auf die Battôf-Ebene geht, an deren Peripherie le in Frage liegenden Orte liegen.

[3]) Haus der Mutter und Brüder Jesu? Haus der Hochzeitsfeier und Steinkrüge?

— Ainon bei Salim, wobei noch besonders der Reichtum desselben an (fließendem) Wasser hervorgehoben wird (V. 23). Auch Johannes dem Täufer fehlt es keineswegs an Erfolg (3, 23 — καί παρεγίνοντο καί ἐβαπτίζοντο). Immerhin verblaßt er gegenüber dem Erfolge Jesu (V. 26 — πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν), der die Johannes-Jünger in eine gewisse Unruhe versetzt (V. 26). Indessen die Antwort des Meisters zeigt, daß dieser die Unruhe nicht teilt, vielmehr alles das schon vorausgesehen hat und gern bereit ist, dem Größeren zu weichen, nachdem er sein vorbereitendes Werk erfüllt hat (3, 27 ff.).

Wie schon erwähnt wurde, überrascht wiederum die Sicherheit, mit welcher der Evangelist den Schauplatz des Wirkens Joh. des Täufers nennt, sowie die Bekanntschaft mit dem landschaftlichen Charakter des Ortes (V. 23 — ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ). Außer den Ortsnamen erfahren wir noch, daß die Stelle sich diesseits, d. h. westlich vom Jordan befunden hat (vgl. V. 26 — ὃς ἦν μετὰ σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου). Viel weniger bestimmt sind die Angaben über den Aufenthaltsort Jesu und seiner Jünger. Immerhin erfahren wir, daß er sich in der judäischen Landschaft befunden hat, und dürfen schließen, daß es nicht sehr weit von Jerusalem gewesen sein kann.

Die genaue Kenntnis des Ortes der (späteren) Wirksamkeit des Täufers ist schlechterdings nur dann erklärlich, wenn zur Zeit des Evangelisten noch irgendwelche Erinnerungen oder Spuren der Vergangenheit an dem Ort gehangen haben. Wer sollte aber diese überliefert haben, wenn nicht die Anhänger des Täufers selbst oder die ihnen nahe verwandten Jesus-Jünger. Wichtig dabei ist der Unterschied dieses Berichtes von demjenigen über die Vorgänge in Bethania 1, 28 ff. Dort ist Johannes bereits deutlich hinter Jesus in den Hintergrund getreten: seine Jünger gehn zu Jesus über, eine besondere Anhängerschaft, die an ihm festhält, wird dort nirgends erwähnt. Hier in Ainon dagegen schart sich um den Täufer ein Kreis von Anhängern, der noch nichts von Jesus wissen will, den seine wachsenden Erfolge sogar mit Besorgnis erfüllen. Das alles weist darauf hin, daß wir uns den Ort Ainon bei Salim noch zur Zeit des Evangelisten als ein Zentrum, wenn nicht gar als das Zentrum des noch in Palästina vorhandenen Täufertums zu denken haben. Leider ist es bei dem heutigen Stande der Forschung nicht möglich, diese aus dem rechten Textverständnis resultierende Annahme an dem Zeugnis nachzuprüfen, das der Ort selbst für sich und seine Vergangenheit ablegt. Ainon gehört nämlich zu denjenigen johanneischen Ortschaften, deren einstige Lage heute noch Gegenstand der Diskussion ist. Am wenigsten glücklich ist wohl die Hypothese Mommerts, welcher meint Ainon bei Salim in den Quellen von Ain Dschirm bei Scharabil (= Salim) im Ostjordanland am Unterlauf des Wadi Jābis wiederentdeckt zu haben [1]), ohne zu bemerken, wie er dabei zum Text des Joh.-Ev., der den Ort deutlich ins Westjordanland verlegt (V. 26), in Widerspruch gerät. Die traditionelle Meinung [2]) sucht den

[1]) A. Mommert, Ainon und Bethania, Leipzig 1903.
[2]) Vgl. z. B. Guthe im Bibellexikon, Art. Enon.

Ort im Anschluß an Eusebs Onomastikon etwa 8 römische Meilen (= 12 km) südlich von Bēsān — Skythopolis in der wasserreichen Gegend bei Ibzīk. Jedoch krankt diese Hypothese an der Schwierigkeit, daß in jener Gegend sich freilich ein Ainun, nicht aber sicher ein Salim in der Nähe nachweisen läßt. Den Fernerstehenden besticht am meisten die Aufstellung von Furrer, der Ainon in der überaus wasserreichen Gegend der Quellen von Ain-Fāra, ungefähr 2 Stunden nnö. von Jerusalem sucht, in deren Nähe er im Namen des Wadi Selām auch das Salim von Joh. 3, 22 wiederzufinden meint. Diese Lösung würde ohne Frage am besten zu der Darstellung des Evangelisten passen, derzufolge die Johannes-Jünger nahe Nachbarn der judäischen Jesus-Gemeinden gewesen zu sein scheinen.

4. Der Jakobs-Brunnen bei Sychar und der Berg Garizim als Zeugen des Kommens Jesu zu den Samaritern. Joh. 4, 1—42.

Bedeutend reicher an topographischem Einschlag als die bisher untersuchten Abschnitte ist die vorliegende Erzählung. Jesus hat Judäa — wohl wegen vorauszusehender Zusammenstöße mit den Pharisäern (4, 1 f.) — verlassen und befindet sich auf dem Wege nach Galiläa (4, 3). Dieser führt ihn durch Samarien (4, 4). Er nähert sich einer samaritischen Stadt mit Namen Sychar, deren Lage genauer durch das in der Nähe befindliche und aus alttestamentlicher Überlieferung bekannte (Gn. 33, 19; Jos. 24, 32) Grundstück beschrieben wird, das Jakob seinem Sohn Joseph (als Begräbnisplatz) überwiesen hat. Hier, d. h. wohl ganz in der Nähe dieses Grundstückes und also auch nicht weit von den Toren der Stadt, befindet sich der im Mittelpunkt der weiteren Begebenheiten stehende Brunnen (zunächst 4, 6 freilich etwas ungenau als πηγή bezeichnet, später jedoch durch die Bezeichnung φρέαρ (4, 11) als Kunstbrunnen charakterisiert), der den Namen „Jakobs-Brunnen" führt. Ermüdet von der Wanderschaft setzt sich Jesus am Brunnen(rande) nieder, während die Jünger in die Stadt gehen, um Speise zu kaufen (4, 8). Hieraus, wie aus der schon (4, 27) berichteten Rückkehr derselben, können wir schließen, daß die Entfernung bis Sychar keine große gewesen sein kann.

Während der Abwesenheit der Jünger findet sich am Brunnen die samaritische Frau mit ihrem Schöpfgefäß ein. Das sich nun entwickelnde Gespräch ist reichlich mit Beziehungen zum Brunnen durchsetzt. Vor allem erkennt man aus der Gegenüberstellung des Brunnenwassers zu dem von Jesus versprochenen „lebendigen Wasser", daß der Brunnen ein Kunstbrunnen gewesen sein muß und nicht durch eine Quelle gespeist wird (4, 12). Wir erfahren ferner, daß der Brunnen „tief" sei, und das Wasser infolgedessen nur vermittelst eines Schöpfeimers (ἄντλημα) zu beschaffen sei. Diese „Tiefe" des Brunnens paßt vorzüglich zu den tiefsinnigen Ausführungen über den lebendigen Geistesquell, der aus dem Inneren desjenigen hervorbricht, der mit Jesus in Berührung getreten ist und von seinem Lebenswasser gekostet hat (4, 14).

Die Bezugnahme auf die topographische Beschaffenheit des Orts verläßt die Erzählung auch ferner nicht. Nach der Abschwenkung ins Gebiet des

persönlich-sittlichen Lebens der Frau (V. 16–18) wendet sich die Unterredung der Frage über die rechte Kultstätte zu (V. 20). Die samaritische Frau interessiert die Frage, ob auf „diesem", d. h. also wohl: vor den Augen der redenden Personen sich erhebenden Berge (ἐν τῷ ὄρει τούτῳ – ohne Namensnennung zweimal, V. 20 und 21) Gott anzubeten sei oder in Jerusalem. Aus dem Kontext ist deutlich zu ersehen, daß unter dem Berge kein anderer, als der heilige Berg der Samariter – Garizim – gemeint sein kann und daß dieser somit als vom Schauplatz der Handlung aus sichtbar gedacht ist.

Der weitere Verlauf der Handlung bewegt sich hin und her zwischen der Stadt Sychar und dem Brunnen. Aus der Stadt finden sich die Jünger mit der besorgten Speise bei Jesus ein (V. 27). Die Frau eilt vom Brunnen in die Stadt, um ihren Miteinwohnern von Jesus zu berichten, läßt aber in ihrer Verwirrung das Schöpfgefäß am Brunnen stehen (V. 28). Hier am Brunnen findet auch das nun folgende Gespräch mit den Jüngern statt (V. 31 ff.), in dessen Verlauf Jesus die Jünger auffordert, die Blicke über die umliegenden Saatfelder schweifen zu lassen (V. 35). Hier finden sich auch die von der Frau benachrichtigten Samariter ein (V. 30. 40) und nötigen Jesus, einen zweitägigen Aufenthalt in Sychar zu nehmen. Mit dem Bericht über die hier in der Stadt von Jesus gewonnene große Anhängerschaft (V. 41. 42) schließt die Erzählung.

Der Überblick hat gezeigt, wie der Bericht von Beziehungen zum lokalen Hintergrund, häufig geradezu zu den konkretesten Details desselben, durchsetzt ist. Besondere Beachtung verdient, daß der Aufbau der Rede ohne ein konkretes Bild von der Lokalität und ihrer Beschaffenheit unverständlich bleibt. Und man wird zugeben müssen, daß vor den Augen des aufmerksamen Lesers eine solche konkrete Vorstellung vom Ort der Handlung, von dem vor den Augen der Redenden sich erhebenden Berge, von den an den Abhängen der Berge sichtbaren Feldern, von dem zur nahen Stadt führenden Wege, vor allem aber vom tiefen, nur vermittelst einer Schöpfvorrichtung zu benutzenden, den Bedürfnissen der kleinen Stadt[1]) dienenden Brunnens im Laufe der Erzählung tatsächlich erstehen muß.

Soviel über die Topographie, soweit sie sich aus dem Bericht, ohne Zuhilfenahme der topographischen Forschung, ermitteln läßt. Nun sind wir aber, im Unterschied von der Bethania- und Ainon-Perikope, diesmal in der Lage, nicht nur die dem Berichte zugrunde liegende topographische Vorstellung mit literarischen Mitteln aufzuzeigen, sondern auch ihre Übereinstimmung mit der tatsächlichen Beschaffenheit der Örtlichkeit sowohl im allgemeinen, als auch hinsichtlich interessanter Einzelheiten nachzuweisen. Von dem Wirklichkeitscharakter der Sychar und den Jakobs-Brunnen betreffenden Angaben ist im allgemeinen schon oben[2]) die Rede gewesen. Hier sei aber ausdrücklich noch auf folgende Einzelheiten hingewiesen: der Jakobs-Brunnen liegt noch heute

[1]) Klein, weil ihre Lage nach dem Grundstücke Jakobs, nicht umgekehrt, bestimmt wird.

[2]) Vgl. S. 14.

an der Hauptverkehrsstraße zwischen Jerusalem und Galiläa, genauer ein wenig abseits von derselben, so daß er sich dem Wanderer von selbst zur Rast anbietet. An derselben Straße, 1/2 km weiter in nordöstlicher Richtung befindet sich das „Grab Josephs", das nach Jos. 24, 32 sich auf dem Joh. 4, 5 erwähnten Acker Jakobs befindet. Keinen vollen km weiter in derselben nordöstlichen Richtung, also keine 1 1/2 km vom Brunnen liegt das heutige Dorf Askar = d. biblische Sychar, so daß das Zurücklegen der Strecke hin und zurück faktisch der Joh. 4 vorausgesetzten Zeitspanne entspricht[1]). Unmittelbar südwestlich vom Brunnen erhebt sich der Berg Garizim, so daß jemand, der sich am Brunnen befindet, ihn faktisch ohne Namennennung als „τὸ ὄρος τοῦτο" (V. 20. 21) bezeichnen mag. Westwärts vom Brunnen, zwischen Garizim und Ebal, liegt das gut angebaute, fruchtbare Tal von Sichem (Nābulus), was der Wendung Joh. 4, 35 entspricht. Der Brunnen selbst, der noch heute den Namen Jakobs trägt, fesselt die Aufmerksamkeit des Beschauers durch seine kunstvolle Anlage und bedeutende Tiefe, die nach den Messungen von Dalman 32 m beträgt[2]). An dem Rande des engen Schöpfloches, in welches der obere Teil des 2,30 m breiten Brunnenschachts ausmündet, sieht man noch heute zahlreiche Rillen, die durch den Gebrauch der Seile, welche zum Hinablassen und Heraufholen des Schöpfgefäßes verwandt werden, verursacht sind.

Diese auffallenden Übereinstimmungen, die zwischen der Joh. 4 vorausgesetzten und noch jetzt wahrnehmbaren Topographie und Beschaffenheit des Jakobs-Brunnens bestehen und sogar solche Detailvorstellungen, wie z. B. diejenigen, wo Jesus gesessen haben mag, wo die Frau ihren Eimer hat stehen lassen, welches Weges Jesus und die Jünger gezogen sind etc., ermöglichen, lassen keinen Zweifel darüber zu, daß die Joh. 4 schriftlich niedergelegte Überlieferung nicht etwa irgendwo in Kleinasien oder Syrien entstanden sein kann, sondern in der Hauptsache in der Gegend, die ihren lokalen Hintergrund abgibt, ihre Wurzeln haben muß.

Ziemlich deutlich lassen sich auch noch die Zustände erkennen, die zur Zeit der Ausbildung der Erzählung in der Umgebung des denkwürdigen Brunnens bestanden haben. Wie man aus den Worten von der rechten Gottesverehrung V. 21 und 23 ersieht, ist die Bedeutung des samaritischen Kultes schon im Schwinden begriffen, auch Jerusalem als die Stätte der bevorzugten Gottesanbetung besteht nicht mehr (V. 23), statt dessen hat sich die universalistische Richtung des Christentums durchgesetzt und ihre Gottesanbetung ohne bestimmte Kultstätte ist eine eingetretene Tatsache.

In Sychar besteht eine Jüngerschaft Jesu (V. 28f.), aber nicht nur hier, sondern auch im übrigen Samarien (vgl. V. 35 und 39f., wo nicht mehr von den Einwohnern der Stadt Sychar allein, sondern von Samaritern überhaupt die Rede ist), hat das Christentum Fuß gefaßt und ist im Zunehmen begriffen. Dabei geht es natürlich nicht ohne Auseinandersetzung mit der Messias-Hoffnung

[1]) Man vgl. die Spezialkarte im Bibellexikon von Guthe zum Art. Ebal, sowie Bädeker, Palästina und Syrien.

[2]) Vgl. G. Dalman, Orte und Wege² S. 185.

der Samariter (V. 25), mit dem Volksglauben derselben, der noch an verschiedenen Göttern hängt, sowie mit der gnostisch-mythologischen Spekulation, in der vielleicht Simon Magus oder Dositheos eine Rolle spielt (V. 16–18), ab. Die Zeitlage ist nicht mehr diejenige der ersten Generation, die die erste erfolgreiche Samaritermission (vgl. Act. 8) betrieben hat. Vielmehr ist aus V. 38 wohl zu schließen, daß an Stelle der ersten christlichen Missionare bereits neue Arbeiter getreten sind, die die Früchte ihrer Vorgänger einheimsen.

Alle diese Erfolge einer späteren Zeit, die als direkte Fortsetzung der irdischen Wirksamkeit Jesu und der ersten apostolischen Mission Act. 8, oder besser, als Geistestat des erhöhten Christus erscheinen, haben offenbar gemeinsam mit einer Lokaltradition, die bereits irgendwie die Person Jesu mit dem denkwürdigen Jakobs-Brunnen verknüpfte, die Erzählung hervorgebracht, in der die erfolgreiche Ausbreitung des Christentums in Samaria und im speziellen in Sychar auf den Stifter selbst zurückgeführt wird, der am altehrwürdigen Brunnen sitzend einer samaritischen Frau, (in der man sich wohl die samaritische Religionsgemeinde verkörpert zu denken hat), von seinem geistigen Lebenswasser zu kosten gibt und sie im Anschluß daran über die rechte Gottesverehrung belehrt.

Was die Struktur der Erzählung und ihre formale Eigenart anbetrifft, so läßt sie sich in mehr als einer Hinsicht topologisch orientierten alttestamentlichen Berichten sowie hellenistischen Erzählungen von der Epiphanie der Kultgottheit in einer bestimmten Landschaft an die Seite stellen[1]). Hier wie dort naht das göttliche Wesen zunächst unerkannt, in der Gestalt eines Wanderers, der der Speise oder des Trankes bedarf. Von dem Verhalten, der Gastfreundschaft des der Epiphanie gewürdigten Menschenkindes, hängt, ohne daß letzteres etwas davon ahnt, die schließliche Heilstat der Gottheit ab, die auch in griechischen Sagen in der Spende eines wunderbaren Trunkes besteht. Das zwischen Wanderer und Wirt angeknüpfte Gespräch läßt bereits in ersterem ein höheres Wesen ahnen. Indessen die Lüftung des Schleiers, das Sich-erkennengeben des wunderbaren Gastes erfolgt erst am Schluß, was dann berechtigtes Erstaunen und dankbare Verehrung zur Folge hat.

Natürlich kann hier in der Hauptsache nur von einer formalen, nicht wesenhaften Verwandtschaft die Rede sein. Die Deutung des „Lebenswassers“ bei Johannes auf das wunderwirkende Geistleben der Christuspersönlichkeit, das im Empfänger ebenfalls „zu einem Quell wird, der ins ewige Leben sprudelt“, charakterisiert am besten die Höhenlage der johanneischen Erzählung.

5. Der örtliche Hintergrund der johanneischen Speisungsgeschichte und die Rolle Kapernaums. 6, 1–71.

Ist zunächst der Ort, von welchem aus Jesus sich „πέραν τῆς θαλάσσης“ 6, 1 begibt, unersichtlich, so berechtigt doch die spätere Notiz von der Rückkehr

[1]) Man vgl. besonders den Bericht des Jahwisten von dem Erscheinen Jahwes unter den Terebinten Mamres bei Abraham; aus der Dionysos-Sage – die Erzählung von der Epiphanie des Gottes in Ikaria, auch die Sage von Philemon und Baukis u. ä.

Jesu nach Kapernaum 6, 17 und 25 (vgl. auch V. 59) zur Annahme, daß als solcher Kapernaum gedacht ist. Im weiteren Verlauf der Erzählung tritt uns ein nicht minder zähes Festhalten am Schauplatz der Handlung, wie wir es schon bisher und namentlich im 4. Kapitel bei Joh. konstatiert haben, entgegen. Freilich, während in den bisherigen Berichten die Begebenheiten sich in der Hauptsache an einer Stelle abspielten, haben wir es im 6. Kapitel mit einem mehrfachen Wechsel des Schauplatzes zu tun. Jesus begibt sich zunächst an das jenseitige Gestade 6, 1. Hier besteigt er zunächst einen Berg, der als bekannt vorausgesetzt wird (ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος vgl. dasselbe 6, 15), wo er sich mit seinen Jüngern niedersetzt. Die Form, in der diese Notiz gebracht wird, erinnert auffallend an Matth. 5, 1, was den Schluß nahegelegt, daß der hier von Johannes als bekannt vorausgesetzte Berg mit dem „Berg der Seligpreisungen" des Matth.-Ev. zusammenfällt. Von hier aus bemerkt Jesus das Herannahen großer Volksmengen, die als Passahpilger gedacht scheinen. Es entspinnt sich zwischen ihm und seinen Jüngern die Unterredung über die Frage, woher das Brot nehmen, auf welche Andreas Auskunft weiß. Die Herabkunft Jesu und der Jünger vom Berge wird stillschweigend als stattgefunden vorausgesetzt, denn V. 10 ist davon die Rede, wie das Volk sich auf dem mit reichlichem Gras bewachsenen Platz (unterhalb des Berges vgl. 6, 15) lagert. Hier findet die wunderbare Speisung statt. Da Jesus ein aktives Vorgehen der Volksmenge voraussieht (V. 15), begibt er sich wiederum auf den Berg von V. 3, diesmal allein. Im weiteren Verlauf folgt der Faden der Erzählung zunächst den Jüngern. (V. 16). Wir erfahren, daß sie noch am selben Abend zum See hinuntergehen: der Speisungsplatz kann sich also nicht allzuweit vom Ufer befunden haben, was durch V. 23 später bestätigt wird. Sie besteigen ein Boot und fahren nachts in der Richtung auf Kapernaum (V. 17). Nachdem sie 25—30 Stadien zurückgelegt haben, sehen sie Jesus auf dem Wasser wandeln und gelangen sogleich darauf (εὐθέως) ans Ufer. V. 22ff. wendet sich die Erzählung der am Speisungsort zurückgebliebenen Volksmenge zu. Diese hat am Ort übernachtet (V. 22) und konstatiert erst am anderen Morgen die Abwesenheit Jesu und seiner Jünger, worauf sie auf dem Seewege auf der Suche nach Jesus, sich ebenfalls nach Kapernaum begibt. Zur Fahrt benutzt sie nahe am Ort vorüberfahrende Boote, die aus Tiberias kommen. So erfahren wir nicht nur daß die Anlegestelle gegenüber dem Speiseplatz etwas mehr als 25—30 Stadien (ca. 5 km) von Kapernaum sich befunden, sondern auch, daß er nach der Vorstellung des Evangelisten zwischen Tiberias und Kapernaum also doch wohl am Westufer zu suchen ist. Bemerkenswert ist, daß auch im folgenden, trotz der nun anhebenden langen Rede, der Schauplatz nicht aus dem Auge gelassen wird: nach der Überfahrt findet die Menge Jesus am andern Ufer, in Kapernaum (V. 24. 25). Hier hält Jesus seine Rede vom Lebensbrot, die wiederholt unter den Hörern resp. „Juden" Äußerungen des Unwillens hervorruft (V. 41ff. V. 52ff.). Diese erreichen ihren Höhepunkt, nachdem Jesus das Lebensbrot in sakramentalem Sinn auf sein „Fleisch" gedeutet. Nachdem er

diese Deutung in verstärktem Sinn wiederholt, erfahren wir den genauen Ort dieser anstoßerregenden Auseinandersetzungen: es ist die Synagoge von Kapernaum V. 59. Hier ergreift der Widerspruch auch einen großen Teil der (offenbar als recht zahlreich vorgestellten) Jüngerschar 60ff., und führt zum Bruch vieler derselben mit Jesus. Nur die Zwölf, mit Simon Petrus an der Spitze, gehen aus der Krise unbeschadet, ja im Glauben gestärkt hervor (66ff.).

Der Überblick zeigt wiederum, wie zäh der Erzähler am Schauplatz klebt. Bemerkenswert ist, daß die Einzelangaben über den Ort der Speisung und die Seefahrt weit über Mk. 6, 32ff. und syn. Parallelen hinausgehen. Weder der Berg, noch der Speisungsplatz am Fuße desselben, noch weniger die Lagebestimmung zwischen Tiberias und Kapernaum, auch nicht der Abstand von letzterem sind aus Markus erschlossen. Die Charakterisierung der Landschaft als ἔρημος τόπος, die sich bei Mk. 6, 21 und 35 findet, hat der 4. Evangelist fallen gelassen. Nur der grasbewachsene Lagerplatz Joh. 6, 10 scheint von Markus beibehalten zu sein, allenfalls noch die Nähe des Sees, die jedoch bei Joh. 6, 23 nicht absolut ist. Für jeden, der sehen will, ist deutlich, daß der 4. Evangelist seine eigene Topographie vorträgt. Sowohl die Notiz über die aus Tiberias kommenden Boote (V. 23), als die beabsichtigte Gleichsetzung des Berges V. 3 mit dem Berge der Bergpredigt weist uns an das Westufer des Sees, und zwar an einen Punkt, der von Kapernaum als πέραν τῆς θαλάσσης bezeichnet werden kann und sich von dort in einer Entfernung von etwas mehr als 30 Stadien (= 5 bis 6 km) in der Luftlinie befinden muß. Ein Blick auf die Karte lehrt, daß diese Bedingungen nur für die Strecke des Seeufers zwischen Tiberias und Magdala an der Südseite der Ausbuchtung von Magdala zutreffen. Und in der Tat bezeugen die Kenner der Landschaft, daß das Landschaftsbild am oberen Ende des Wadi-Amês, unterhalb der die Umgegend beherrschenden Bergspitze des Karn Hattin, alle Merkmale aufweist, welche Joh. 6 vorausgesetzt sind. Eine der Traditionsvarianten setzt noch heute den weithin sichtbaren Gipfel des Karn-Hattin dem Berge der Seligkeiten resp. der Speisung gleich[1]). Nicht weit von demselben, seewärts, befinden sich fünf große Steine, die der Volksmund noch heute „Christensteine" resp. „die fünf Brote" nennt. Die Übereinstimmung zwischen der Gegend unterhalb des genannten Berges, mit der im Frühling von üppigem Gras bedeckten Halde und den Angaben des Joh.-Ev. findet K. Furrer so einleuchtend, daß er geradezu behauptet[2]): „Jeder Kundige, der die Situation aus persönlichem Augenschein kennt, wird zugestehen, daß die topographischen Züge des Bildes Joh. 6. von überraschender Deutlichkeit und Genauigkeit sind." Nach allem Dargelegten wird man kaum daran zweifeln können, daß die Vervollständigung des synoptischen Berichtes von der Speisung und Seeüberfahrt und seine Ausstattung mit durchaus wirklichkeitstreuen topographischen Zügen

[1]) Vgl. Benzinger in Baedekers Syrien und Palästina 7. Aufl. S. 232. u. G. Dalman, Orte und Wege S. 104f. und sonst.

[2]) Das Geographische im Ev. des Joh., ZNW. III S. 263.

auf die Bekanntschaft des Evangelisten mit der Landschaft und die mit derselben verwachsenen Überlieferungselemente znrückgeht.

Indessen hat nur der erste Teil von Joh. 6, die Speisungsgeschichte selbst, ihren geographischen Schwerpunkt in der Landschaft am Seegestade. Die topographische Basis des zweiten Hauptteils, der eucharistischen Rede Jesu, die zur großen johanneischen Krise im Leben Jesu, zur Entfremdung nicht nur der Masse der Juden (V. 41f. 52f.), sondern auch zum Abfall vieler seiner Jünger (V. 60f. 66) führt, wird mit der in diesen Dingen mehrfach beobachteten johanneischen Zähigkeit ausdrücklich nach Kapernaum (V. 24. 25), genauer in die Synagoge der Stadt (V. 59) verlegt. So stehen wir der Tatsache gegenüber, daß das im Joh.-Ev. sonst gemiedene Kapernaum (2, 12, 4, 43ff.), in dem sich Jesus bisher „nur wenige Tage aufgehalten hat", das ganz hinter Kana zurücktritt (erste und zweite Wundertat!), in welches er nicht einmal anläßlich der Krankheit des υἱὸς τοῦ βασιλικοῦ seinen Fuß setzt, das sogar seiner synoptischen Würde als Heimat des Simon und Andreas V. 1, 44 zugunsten Bethsaidas beraubt ist, — plötzlich im Mittelpunkt der Ereignisse steht! Die eucharistische Rede mit ihren polemischen Einsätzen (V. 28. 41. 42. 52. 53, 60), im Zusammenhang der johanneischen Polemik und Apologetik gegen alles Jüdische, zeigt, daß diese Ereignisse in einem Zusammenstoß zweier Auffassungen des Christentums, einer hellenistisch-mystischen (sakramentalen) und einer jüdisch-nüchternen, ihren Schwerpunkt haben und daß dieser Zusammenstoß zu einer endgültigen Trennung der nüchtern-jüdischen von der pneumatisch-hellenistischen führt, wobei sogar Simon Petrus ausdrücklich auf die Seite der letzteren, die ja die universalistische ist, tritt. Es ist dieselbe Gegenüberstellung, die uns im Nikodemos-Gespräch und noch sonst häufig begegnet. Die Gegner der mystisch-pneumatischen Auffassung vertreten durchaus die Anschauung des Rabbinentums, derzufolge das Manna, das Himmelsbrot, nur das wunderbare Brot der Wüstenzeit und der messianischeen Endzeit, allenfalls noch in allegorischem Sinn die Lehre, die Thora, niemals aber den Messias selbst bezeichnen kann[1]). Die Bestreitung der himmlischen Herkunft Jesu, seine Bezeichnung als des Sohnes Josephs und der Maria (V. 42), weist ebenfalls auf eine nüchterne christologische Auffassung hin. Den Gipfel des dramatischen Konflikts bildet unverkennbar der Widerspruch, den die hochsakramentale Lehre vom τρώγειν der σάρξ und πίνειν des αἷμα des Messias Jesus hervorruft. Nicht nur die Juden, auch viele der Jünger Jesu — darauf sei noch einmal hingewiesen — sind es, denen dieser λόγος σκληρός ist. Indessen kann auch dieser Widerspruch, der zum Abfall vieler Anhänger führt, nicht den Sieg des pneumatischen Christentums aufhalten. Petrus und die übrigen elf, die Vertreter der in der eucharistischen Gemeinschaft geeinten Kirche, bekennen sich zu der sakramentalen Auffassung und gleichzeitig zum überirdischen Geist-Christus.

Die Zustände, die das Evangelium für Kapernaum voraussetzt, bestehen demnach in dem Aufeinanderstoßen zweier verschiedener Auffassungen des

[1]) Vgl. Strack-Billerbeck zu Joh. 6, 31 und 32.

Christentums und der Person Jesu, einer die wir als die hellenistisch-sakramentale und einer, die wir als die jüdisch-nüchterne bezeichnen können. Letztere wird bekanntlich in den ersten Jahrhunderten durch die Richtungen der „Nazaräer" und „Ebionäer" vertreten, die hauptsächlich im Ostjordanlande zuhause waren[1]). Innerhalb derselben findet sich auch im besonderen die nüchterne christologische Auffassung, die die himmlische Herkunft Jesu leugnet und die ablehnende Stellung gegenüber dem rituellen Moment.

Befremdlich könnte es erscheinen, daß der Evangelist die Erzählung von dem Sieg der hellenistischen Auffassung und dem Sakramentalismus gerade nach Kapernaum verlegt. Indessen ist hier an die ähnlichen Tendenzen der Kana-Erzählung zu erinnern, die nur in einem faktischen Hellenisierungsprozeß gerade des galiläischen Christentums ihre Erklärung finden. Ferner ist gerade Kapernaum auch in der rabbinischen Literatur als Stadt der „Häretiker" (Minim) bekannt[2]). Und als höchst auffallend muß es bezeichnet werden, daß in der einzigen ausführlicheren Stelle der rabbinischen Literatur über Kapernaum, in den Augen der Rabbiner es gerade die magische Kraft der Taufe und des Abendmahlsgenusses ist, durch welche die Christen ihre jüdischen Miteinwohner, in diesem Fall speziell den Rabbi-Chananja (um 100 n. Chr.) „bezaubern" und so zum Abfall vom Judentum bringen[3]). Sonach erscheint auch hier Kapernaum nicht nur als Christenstadt, sondern als Hochburg des christlichen Sakramentalismus.

Die Ausführungen des 4. Evang. wären demnach nicht nur inbetreff der Speisungsgeschichte — da sind sie es sicher — sondern auch aller Wahrscheinlichkeit nach auch hinsichtlich der Verlegung von 6, 26—71 nach Kapernaum topologisch begründet.

6. Die topologische Grundlage der jerusalemischen Berichte.

a) Die Bedeutung der Teiche Bethsatha (Bethesda) und Siloa(m) 5, 1—9 9, 1 ff.

In den bisher behandelten Stellen trat die topologische Grundlage direkt und unverhüllt nur in den kurzen Ortsangaben (1, 28 2, 1. 11 3, 23 4, 4. 5 6, 59) hervor, die charakteristischen Einzelheiten des topographischen Vorstellungsbildes ergaben sich meist erst indirekt aus dem weiteren Verlauf der Darstellung. 5, 1 ff. stellt dagegen der Evangelist die Schilderung des Schauplatzes der Handlung und seiner Eigentümlichkeiten dem Bericht voran, an die Spitze desselben. Es handelt sich um einen in Jerusalem, in der Nähe des (bekannten) Schaftores (vgl. Neh. 3, 1 über den Bau desselben dazu Neh. 12, 39 über die

[1]) Vgl. die Zusammenstellung der Nachrichten über dieselben zuletzt in Henneckes n.t. Apokryphen, Einl. S. 20f und die Einleitungen zu den Nazaräer- und Ebionäer-Evangelien daselbst.

[2]) Midr. Koh. 1, 8 7, 26.

[3]) Zu vgl. die Erklärung von Midr. Koh. 1, 8 im Kommentar von Strack-Billerbeck zu Matth. 4, 13 und Schlatter, die Kirche Jerusalems vom J. 70—130, S. 10f. Auch der Sabbatbruch spielt in der berichteten Episode ganz wie im Joh.-Ev. eine große Rolle.

Einweihung der Mauer) belegenen Teich (κολυμβήθρα), der schon nach der beigefügten Notiz im Hebräischen den Namen Bethsatha, nach anderen HSS. — Bethesda, führt (man vgl. die ähnlichen Notizen 19, 13 zu Gabbatha und 19, 17 zu Golgatha). Derselbe wird näher als ein Heilbad charakterisiert, das über fünf Säulenhallen (στοαί) verfügte, in denen die der Heilung bedürftigen Kranken, die zum Teil daselbst auf Liegebetten resp. Sänften liegend vorgestellt werden (V. 8), Unterkunft fanden. Die Notiz vom Engel, der das Wasser von Zeit zu Zeit in Bewegung setzt (V. 4), die freilich in wichtigen HSS (ℵ, B, C, syr^c) fehlt, zeigt, daß das Heilbad seine Existenz einer intermittierenden Quelle verdankt, durch welche der Teich gespeist wird. Dasselbe geht übrigens auch aus V. 7 hervor. Die ganze Anlage ist so belegen, daß das Herabsteigen (V. 7) mit gewissen Schwierigkeiten verknüpft ist.

Jeder wird zugeben, daß die Angaben mit alleiniger Ausnahme der volkstümlichen Erklärung der Bewegung des Wassers, die in wichtigen HSS. fehlt, sich durchaus im Rahmen einer Wirklichkeitsschilderung bewegen und nicht den geringsten Grund zu einer allegorischen Deutung geben. Die Art und Weise, wie der Bericht anhebt, erinnert an die auch sonst in ähnlichen Fällen übliche durchaus ungekünstelte Darstellungsweise eines Autors, der den denkwürdigen Ort aus eigenem Augenschein oder aus sehr guter Quelle kennt (ἔστιν δὲ ἐν Ἱεροσολύμοις usw.[1]). Die Deutlichkeit und Bestimmtheit, mit der das Bild gezeichnet wird, das an Anschaulichkeit früheren Angaben, wie z. B. über den Jakobs-Brunnen bei Sychar nicht nachsteht, macht den Eifer verständlich, mit welchem seit der ältesten Zeit in Jerusalem nach Spuren des Teiches gesucht worden ist. Indessen hat man aus der den Gegenstand behandelnden Literatur nicht den Eindruck, daß irgendwelche positiven Resultate, die sichere Schlüsse über die Lage des Teiches zuließen, erreicht worden wären[2]). Schon die Angaben des Eusebius im Onomastikon, als auch die Nachrichten der ältesten Pilgerberichte kranken, was die von ihnen vertretene Überlieferung anbetrifft, daran, daß sie gerade über die charakteristischen Merkmale des johanneischen Bethesda-Teiches, nämlich über die intermittierende Bewegung des Wassers und etwaige Überreste der Hallen oder sonstiger Bauanlagen, vollständig schweigen[3]). Auch die Nachforschungen der Neuzeit scheinen in dieser Beziehung noch nichts Sicheres an den Tag gefördert zu haben[4]). Trotzdem

[1]) Man vgl. z. B. den Stil Pausanias des Periegeten in seiner Beschreibung Griechenlands (um 150 n. Chr.)

[2]) Man vgl. Dalman, Guthe, Benzinger a. a. O.

[3]) Die Stelle im On. sub voce Βηζαθὰ lautet: „Κολυμβήθρα ἐν Ἱερουσαλήμ, ἥτις ἐστὶν ἡ προβατική, τὸ παλαιὸν πέντε στοὰς ἔχουσα. Καὶ νῦν δείκνυται ἐν τοῖς αὐτόθι λίμναις διδύμοις, ὧν ἑκατέρα μὲν ἐκ τῶν κατ' ἔτος ὑετῶν πληροῦται, θατέρα δὲ παραδόξως πεφοινιγμένον δείκνυσι τὸ ὕδωρ, ἴχνος, ὥς φασι, φέρουσα τῶν πάλαι καθαιρομένων ἐν αὐτῇ ἱερείων. παρ' ὃ καὶ προβατικὴ καλεῖται διὰ τὰ θύματα."

[4]) Die Vermutung Furrers (ZNW. 1903 S. 260), wonach Bethesda sich an der Stelle der verschütteten Quelle Ain-eš-Šefa (= Heilquelle), 40 m westlich vom Tor der Baumwollhändler, befunden hätte, wofür auch die Überreste von Säulenschäften, die dort gefunden wären, sprächen, hat für den Fernerstehenden viel Ansprechendes. Doch scheint die Bestätigung noch auszustehen.

ist das noch kein Grund, den Wirklichkeitscharakter der Lokalschilderung 5, 1 ff. preiszugeben. Wenn ein Teich oder Heilbad Bethsatha – Bethesda weder bei Josephus noch in der rabbinischen Literatur[1]) vorkommt, so könnte das vielleicht darauf weisen, daß wir es hier mit einer Anlage der hadrianischen Zeit, also nach 135, zu tun haben, die zur Ausstattung der erneuerten römischen Stadt Aelia Capitolina gehört hat.

Ein schwerwiegender Grund, an dem Wirklichkeitscharakter der Topographie von 5, 1 ff. festzuhalten, liegt speziell noch in dem Umstand, daß der Bethesda-Teich sein durchaus reales Gegenstück im 9. Kap. des Evangeliums hat, den Teich Siloah, der in ähnlicher Weise wie jener, mit einer Krankenheilung verknüpft ist (9, 7 und 11). Die Existenz, Lage und große Bedeutung dieses Teiches, der durch die Gihonquelle gespeist wurde, ist nicht nur durch das A. T., sondern auch durch Josephus und in besonders reichem Maße durch die rabbinische Literatur bezeugt. Aus ihm wurde in goldener Kanne das Wasser für die berühmte Wasserspende des Laubhüttenfestes geschöpft (Sukka, 4, 5 und sonst). Daselbst hatten sich diejenigen jerusalemischen Kinder, deren Geburtshaus sich über Gräbern befunden hatte, in steinernem Becher das Wasser zu holen, das zu ihrer Reinigung dienen sollte (Besa 2, 2 f.) Aber auch zu Reinigungs**bädern** konnte sein Wasser benutzt werden, so z. B. wenn sich jemand durch die Berührung eines Kriechtieres verunreinigt hatte[2]).

Indessen gehörten diese Riten für die Zeit des Evangelisten schon der Vergangenheit an. Es fragt sich daher, was denn die Verknüpfung der Blindenheilung mit dem Teich Siloah in der Zeit des Evangelisten veranlaßt haben könnte.

Um hierauf die richtige Antwort zu erhalten, wird man beachten müssen, daß in der Erzählung Joh. 9, 1 ff. eine besonders breite und ausführliche Darstellung der Schilderung des Verfahrens Jesu und des Hergangs bei der Heilung der Blinden gewidmet ist. Jesus sieht im Vorübergehen einen von Geburt Blinden (9, 1), der durch Betteln sein Dasein fristet (V. 8). Nach der Beantwortung der Schuldfrage in negativem Sinne (V. 2–4), nimmt Jesus die bekannte Prozedur vor: die aus Speichel und Erde hergestellte πηλός wird dem Blinden auf die Augen(lider) gestrichen (V. 6), worauf er an den Teich Siloah beordert wird, um sich daselbst zu waschen (νίψαι V. 7). Er befolgt die Anweisung, wäscht sich und kehrt sehend zurück (7 b). Von seinen früheren Bekannten über das Zustandekommen seiner Genesung befragt, (V. 10) schildert er den Vorgang fast mit denselben Worten, wie der Bericht V. 6. 7. (vgl. V. 11: statt des ἐπέθηκεν πηλόν heißt es jedoch diesmal ἐπέχρισεν). Auf die Frage der über den Sabbatbruch unwilligen Pharisäer wird die Schilderung V. 15 nochmals, wenn auch in verkürzter Form wiederholt, wodurch deutlich erhellt, daß es dem Evangelisten diesesmal nicht nur um den Ort, sondern auch um den genauen Hergang der Handlung zu tun ist. Die nun folgende Unterredung mit den Pharisäern V. 17–34 dreht sich in der

[1]) So nach Strack-Billerbeck zu Joh. 5, 2 ff.

[2]) Man vgl. hierzu die Belege aus der rabbin. Literatur bei Strack-Billerbeck zu Joh. 9, 7.

Hauptsache um die Frage nach dem Urheber der Heilung, nach der Person Jesu. Die Antworten des Geheilten gipfeln in dem furchtlosen Bekenntnis (ὁμολογία V. 22), daß er seine Heilung Jesus, der offenbar mehr als ein gewöhnlicher Mensch ist, verdankt (V. 17. 30. 33). Dieses hat den Ausschluß des Geheilten aus seiner bisherigen Religionsgemeinschaft zur Folge (V. 34 vgl. mit 22). Ein feierliches Glaubensbekenntnis zu Jesus mit der darauf folgenden Huldigung V. 38 bildet den Abschluß.

Während sonst nur auf den Ort der Handlung größeres Gewicht gelegt wird, spielen hier die Einzelheiten des Hergangs eine mindestens ebenso große Rolle. Es ist schon seit jeher von einzelnen Auslegern der Stelle auf Anklänge an den christl. Taufritus und seine Bedeutung hingewiesen worden. Zuletzt hat Bousset auf die Verwandtschaft des Bekenntnisses zu Christus V. 22. 35f. mit dem Taufbekenntnis der nachapostolischen Zeit hingewiesen[1]). Wir stellen kurz die Berührungspunkte zusammen:

V. 5 und 39: Jesus als das „Licht der Welt" schenkt dem Blinden sein Augenlicht.	Die Taufe heißt in nachapostolischer Zeit vielfach Erleuchtung — φωτισμός vgl. besonders Hebr. 6, 2ff. 10, 34 Eph. 1, 18, besonders deutlich bei Justin[2]).
Der Blinde wird angewiesen, im Teiche Siloah sich zu waschen. Dieser wurde bekanntlich durch eine (intermittierende) Quelle gespeist.	Im 2. Jh. gilt noch Syrien und Palästina die Taufe in fließendem (lebendigem) Wasser als das normale. Did. 7, 1ff.
Nach der Waschung bekennt sich der Genesene zu Christus V. 17ff. bes. V. 22 und 35ff. (ὁμολογία).	Die Taufe ist mit einem Bekenntnis des Täuflings (ὁμολογία) zu Christus verbunden.
Der Geheilte wird, weil er an Jesus festhält, aus der Synagoge ausgestoßen (V. 22. 33).	Die Taufe und das Bekenntnis auf den Namen Jesus ziehen den Ausschluß aus dem jüdischen Religionsverband nach sich[3]).

Angesichts dieser notorischen Berührungspunkte liegt es nahe, auch bei dem Aufstreichen des πηλός, welches der Waschung vorangeht, an die seit dem 2. Jh. dem Taufakt vorausgehende Salbung (χρῖσμα vgl. ἐπέχρισεν V. 11) zu denken und den Hinweis der Eltern auf die ἡλικία (Mündigkeit) des Blindgeborenen (V. 21) auf das Taufalter zu deuten.

Die Schlußfolgerung wird lauten müssen: Joh. 9, 1ff. liegen nicht nur topologische sondern zugleich kultätiologische Überlieferungs- resp. Darstellungsmotive vor, wie sie in der religiösen Tradition überaus häufig sind.

Der Siloah-Teich scheint eine κολυμβήθρα[4]) im kultischen Sinn, d. h. ein

[1]) Kyrios, Christos², S. 231.

[2]) Justin, Apologie I 61: καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων.

[3]) Zu den obigen Ausführungen vgl. man besonders RE³ Art. Taufe III (Drews) und Bousset, Kyrios Christos 2 S. 227ff.

[4]) Dies häufig bei griechischen Kirchenschriftstellern die Bezeichnung für den Taufort.

Baptisterium für die Christen Jerusalems der Zeit unseres Evangelisten gewesen zu sein.

Steht es so, dann ist der Bethsatha-Teich offenbar sein Gegenstück, ein Teich, der nur Juden oder Heiden, nicht aber Christen als „Heilbad" gedient hat.

b) Der Tempelplatz, die Schatzkammer und die Halle Salomos in dem jerusalemischen Bericht.

Das Gros der jerusalemischen Taten und Reden Jesu ist topographisch mit dem ἱερόν, d. h. dem Tempel im weiteren Sinn, dem Tempelplatz verknüpft. Das gilt von der Tempelreinigungsperikope 2, 13–22, von dem Nachspiel zur Bethesda-Geschichte (5, 14 trifft Jesus den Geheilten im Tempel) und der sich daranschließenden christologischen Rede 5, 19–47 sowie von den gesamten Streitgesprächen mit den Juden und den durch sie hervorgerufenen Verhaftungs- und Steinigungsversuchen, die den Inhalt von Kap. 7–10 ausmachen und die zeitlich an die Tage des Laubhüttenfestes 7, 14 – 8, 59 (viell. auch 7, 14 – 10, 21) und des Tempelweihfestes (10, 22 – 39) geknüpft sind. 7, 14 und 7, 28 erfahren wir ausdrücklich, daß Jesus in der Mitte des Laubhüttenfestes sich zum öffentlichen Lehrvortrag im Tempel entschließt, was freilich zu sofortigen Zusammenstößen 7, 19f und (vorläufig vergeblichen) Verhaftungsversuchen 7, 30. 32 Anlaß gibt. Dasselbe gilt in bezug auf die Rede vom Licht der Welt (8, 20) und von den sich daranschließenden Ausführungen über die Freiheit der durch Jesus befreiten Gläubigen und der Unfreiheit der Juden (vgl. die Notiz 8, 59). 9, 1ff. läßt sich topographisch nicht näher bestimmen, desgleichen die Hirtenrede 10, 1ff., 10, 22ff. dagegen (die zweite christologische Rede) ist wieder ausdrücklich an den Tempelplatz geknüpft (10, 23). Zweimal wird nicht der Tempel(platz) im allgemeinen sondern ein bestimmter Ort desselben als Schauplatz des Lehrens Jesu und seines Zusammenstoßes mit den Gegnern erwähnt: 8, 14 ist es das γαζοφυλάκιον, d. h. die Schatzkammer des Tempels, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach an der Innenseite der den Frauenvorhof einschließenden Mauer befunden hat und in deren Vorhalle die für Tempelabgaben und freiwillige Spenden bestimmten dreizehn Geldbehälter aufgestellt waren[1]). 10, 23 spielt sich die Szene in der „Halle Salomos" (στοὰ τοῦ Σολομῶνος) ab, die sich nach Jos. Bell. Jud. 5, 5, 1 und Antiqu. 20, 9, 7 an der Ostseite des Tempelplatzes (am Rande des Kidrontales) befunden hat. Infolge der eigentümlichen, wenig konzisen Ausdrucksweise, die namentlich die jerusalemischen Reden Kap. 7–10 charakterisiert, ist es nicht möglich, genau festzustellen, was eigentlich, welche Aussprüche Jesu oder welche Begebenheiten, der Verfasser an den Ort vor dem Gazofylakion und in die Halle Salomos verlegt[2]). Es scheint aber, daß er im ersten Fall hauptsächlich die 8, 12 anhebende Rede vom „Licht der Welt" im Auge hat, im zweiten Fall (Halle Salomos) an das letzte und drohendste

[1]) Strack-Billerbeck zu Mk. 12, 41 nach Josephus, Mischna und Tosephta.

[2]) 8, 20: „ταῦτα τὰ ῥήματα ἐλάλησεν ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ." 10, 23: „Χειμὼν ἦν καὶ περιεπάτει Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Σολομῶνος." Es folgt der Bericht vom Steinigungsversuch Jesu durch die Juden.

Vorgehen der Juden gegen Jesus auf dem Tempelplatz, das im 2. Steinigungsversuch (10, 31 ff.) gipfelt und durch die Rede von der Gottgleichheit Jesu hervorgerufen ist (10, 30 V. 33 und 38) denkt. Da aber auch im ersteren der beiden Fälle die Streitszene in einen Steinigungsversuch ausmündet (8, 59), so ist es möglich, daß der Evangelist in beiden Fällen dasselbe, nämlich die in ohnmächtiger Wut unternommenen Steinigungsversuche der Juden, die beidemal an der Göttlichkeit seiner Person kraftlos zerschellen, topographisch fixieren will.

Wir werden schließen müssen, daß die Stellen, wo die Schatzkammer und die Halle Salomos einstmals gestanden, zur Zeit des Evangelisten noch erkennbar gewesen sein müssen und wegen der damit verknüpften Überlieferung vom furchtlosen Auftreten Jesu inmitten der feindseligen Umgebung den späteren christlichen Generationen heilig gewesen sind. Es sei darauf hingewiesen, daß an die Schatzkammer auch die synoptische Überlieferung einmal eine bedeutungsvolle Szene aus dem Leben Jesu (Mk. 12, 41 ff. Lk. 21, 1 ff.) — das Gespräch über das Scherflein der Witwe knüpft und die Halle Salomos für den Verfasser der Acta 3, 11 und 5, 13 derjenige Ort des Tempelplatzes ist, wo die Apostel (Petrus und Joh.) ihre Lehrtätigkeit auszuüben und die ersten jerusalemischen Christen sich zu gemeinsamen Gebet zu versammeln pflegten. Interressant ist das, wie Joh. die Unantastbarkeit Christi, so Act. 5, 12 diejenige der Christen am erwähnten Ort hervorhebt.

c) Der topographische Hintergrund der johanneischen Leidensgeschichte Joh. 12—19.

Eine besondere Stellung nimmt im Evangelium die **Topographie des Leidens Christi** ein. Am Anfang der Leidensgeschichte (12, 1 ff.) hat es zunächst freilich den Anschein, als trete die sonst dem Ev. eigentümliche Schärfe des topographischen Bildes stark zurück. An Stelle des topographischen Interesses scheint vielmehr das zeitliche Schema in den Vordergrund zu treten, was ja auch z. B. für die Leidensgeschichte der Synopt. charakteristisch ist. Schon zum Aufenthalt in Jerusalem Kap. 7—11 wurde bemerkt, daß demselben neben dem topographischen ein zeitliches Schema, das an dem Laubhütten- und Tempelweihfest orientiert ist, zugrunde liegt. Von 12, 1 ff. an ist es noch deutlicher der Fall. Mit der Salbung in Bethanien (12, 1) beginnt für Joh. in bewußtem Gegensatz zu den Synoptikern das Hexahemeron der Leidenswoche (. . . ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα usw.). Auf den zweiten Tag desselben (vgl. 12, 12 τῇ ἐπαύριον) fällt der Einzug in Jerusalem. Dann tritt freilich eine Lücke ein, die durch die Selbstoffenbarung Jesu vor den Griechen einigermaßen ausgefüllt wird. 13, 1 befinden wir uns indessen wieder deutlich an einem zeitlich fixierbaren Punkt, dem Vorabend des 14. Nisan. 13, 30 wird die nächtliche Stunde durch das eindrucksvolle ἦν δὲ νύξ deutlich hervorgehoben, 13, 33 14, 19 16, 16 wiederholt auf die Nähe der Todesstunde hingewiesen. 17, 1 ist die Stunde, um derentwillen Jesus in die Welt gekommen ist, im Anbruch begriffen. 18, 28, bei der Abführung Jesu zu Pilatus, wird konstatiert, daß der Morgen (des 14. Nisans) bereits ange-

brochen ist. (Ähnlich Mk. 15, 1, wo das πρωΐ den Zeitpunkt bezeichnet, an welchem das Synedrium den Beschluß faßt, die Sache vor Pilatus zu bringen.) Mit feierlichem Nachdruck wird 19, 14 die 6. Stunde des 14. Nisan — die Zeit, da man das Passahlamm zu schlachten pflegte — als der Moment bezeichnet, an welchem Pilatus den Richtstuhl besteigt und Jesum formaliter den Juden zur Kreuzigung übergibt. Damit hat die Darstellung — in bewußtem Gegensatz zu den Synoptikern — den Höhepunkt seiner Darstellung erreicht. Was nachher kommt — die Kreuzigungsszene mit ihren einzelnen Momenten, sogar das τετέλεσται und das Hinscheiden Jesu, wird ohne Fixierung der Tageszeit oder Stunde erzählt. An Zeitangaben folgt nur noch 20, 1 der Hinweis auf die frühe Morgenstunde des Ostersonntags ἔτι σκοτίας οὔσης sowie 20, 19 die Notierung des Abends des Ostersonntags und 20, 26 des Sonntages nach Ostern. Wie schon erwähnt wurde, hat es zunächst den Anschein, als trete in der Leidensgeschichte das chronologische Interesse an die Stelle des topographischen. So vermißt man in der Erzählung von der Salbung in Bethanien 12, 1—11 eine genauere Angabe über das Wo? des Mahles. Während die Synoptiker es ausdrücklich ins Haus Simons des Aussätzigen verlegen (Mk. 14, 3ff. und Parall.), erweckt Joh. 12, 2 wegen der Erwähnnug der bei Tisch aufwartenden Martha und der Anwesenheit des Lazarus eher den Anschein, als sei der Vorgang im Hause der bethanischen Freunde Jesu vorzustellen. Derselben unbestimmten und verschwommenen Zeichnung des lokalen Hintergrundes, die durchaus nicht der sonstigen johanneischen Art entspricht, begegnen wir 13, 1ff. in der Schilderung des letzten Mahles und der Fußwaschung, wobei sich wiederum der Vergleich mit der scharfumrissenen Lokalschilderung in der entsprechenden synoptischen Perikope Mk. 14, 12ff. aufdrängt und unwillkürlich der Eindruck einer bewußten Gleichgültigkeit gegenüber den lokalen Details bei Joh. entsteht. Es ist fast so, als werde der Leser hier und bei den nun folgenden Abschiedsreden ganz der räumlichen Sphäre entrückt und nur die ziemlich unvermittelt auftretende Notiz 14, 31b ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν erinnert uns daran, daß wir uns noch an einem bestimmten Ort, im Hause des letzten Mahls befinden. Erst mit 18, 1 tritt wieder eine Wandlung ein. Mit der Erwähnung des Übergangs Jesu über den Winterbach Kidron fühlen wir wieder deutlich den festen Boden der johanneischen Topographie unter unseren Füßen. Von hier ab übernimmt der Verfasser die Führung des Lesers durch die einzelnen „Stationen" des Leidens Jesu. Wie die Erwähnung des durchaus zutreffend als χειμάρρος charakterisierten Baches Kidron nur dem Joh. eigentümlich ist, so bezeichnet auch nur er den Ort des nächtlichen Aufenthalts Jesu anschaulich als „Garten" (κῆπος), während bei Mt. und Mk. Gethsemane allgemeiner ein „χωρίον" genannt wird. Dabei bleibt der aus der synoptischen Tradition zur Genüge bekannte Name Gethsemane bei Joh. ungenannt. Wie fest jedoch dem 4. Evangelisten die Ortsvorstellung sitzt, zeigt außer 18, 2 noch 18, 26, welches wiederum ganz deutlich auf den erwähnten Ort zurückweist. In der Episode vom Verhör vor Annas und Kaiphas hat man stets die große Schwierigkeit

des 18, 24 erwähnten Ortswechsels empfunden, der scheinbar mit der Verleugnungs-Geschichte, die doch keinen Szenenwechsel voraussetzt, in unausgleichbaren Widerspruch gerät. Die Schwierigkeit mag zugegeben werden, indessen sollte andererseits die einheitliche und scharfumrissene Zeichnung des örtlichen Hintergrundes der dreimaligen Verleugnung Petri nicht übersehen werden. Nicht einmal bei Mk. tritt uns ein so deutlicher lokaler Aufriß der Geschichte entgegen. Um in die Wohnung des Annas resp. Kaiphas zu gelangen, muß man von der Straße zunächst durch ein Tor den inneren Hof des hohenpriesterlichen Hauses betreten. Petrus bleibt als Fremder zunächst an der Außenseite des Tores (18, 15) und nur die Fürsprache des ungenannten Jüngers, der mit dem „Hohenpriester" bekannt ist, verschafft auch Petrus Eingang in den Hof (V. 16). Hier befindet sich das Kohlenfeuer, an dem sich die Leute des Hohenpriesters wärmen (V. 18). Hier findet auch die dreimalige Verleugnung des Petrus statt. Das ungeteilte Interesse des 4. Evang. gehört der Lokalschilderung. Die Detailschilderung, wie Petrus von der Straße in den Hof gelangt, ist sein ausschließliches Sondergut. Das Tor, durch welches Petrus dank dem Eingriff des „Unbekannten" in den Hof gelangt, ist ein so wesentliches Stück der Erzählung, daß sogar aus der einfachen παιδίσκη der Synoptiker eine Türhüterin θυρωρός Joh. 18, 17 geworden ist. Die Konzentrierung des ganzen Interesses auf den Schauplatz der Verleugnungsgeschichte resp. der einzelnen Szenen, in welche sie zerfällt, macht auch die befremdliche Disposition des Abschnitts 18, 12—26, welche das Verhör vor Kaiphas mit demjenigen von Annas zusammenwirft und die Verleugnungs-Episode in zwei Teile zerreißt, einigermaßen verständlich. Die Anordnung des Stoffes ist eben durchaus nicht vom sachlichen, sondern vom topographischen Gesichtspunkt beherrscht: V. 15—17 schildert die Vorgänge am Tor V. 25—27 diejenigen im Hofe am Kohlenfeuer. Was sich nicht am Tor und im Hof zugetragen hat, ist topographisch unbestimmt und unklar, so vor allem die Lage der Wohnung des Kaiphas: nur soviel scheint aus der Darstellung hervorzugehen, daß auch diese innerhalb desselben Häuserkomplexes befindlich gedacht wird.

Verliert man dagegen die topographische Bedingtheit der Erzählung aus dem Auge, so kann man sich schlechterdings nicht vorstellen, wie es zu ihrer jetzigen Gestalt gekommen ist. Man erhält vielmehr den Eindruck einer unerträglichen Unordnung und man versteht es, wenn seit altersher die Ausleger zu verschiedenen Umstellungsversuchen gegriffen haben, um wenigstens einige Klarheit und Ordnung ins Ganze zu bringen.

Derselbe örtliche — szenische Aufbau der Erzählung tritt uns im nächsten Abschnitt der Leidensgeschichte, dem Verhör Jesu vor Pilatus 18, 28—19, 16 entgegen. Dieses findet im Praetorium (ausdrücklich viermal 18, 28 (zweimal) 18, 33 und 19, 9 erwähnt) statt. Unter Praetorium versteht das 4. Evang. in Übereinstimmung mit Mk. 15, 16 die von Pilatus bewohnte Burg, während Mt. 27, 27 ff. damit wohl die dabei befindliche Kaserne gemeint ist. Doch während bei Mk. das Hauptaugenmerk ganz auf die

Person des Pilatus und sein Verhalten gegen Jesus gerichtet ist, und der Ort der Handlung nur beiläufig erwähnt wird, spielt bei Joh. wiederum der Schauplatz der Handlung bei der dramatischen Gliederung des umfangreichen, an spezifisch-johanneischen Einzelheiten reichen Berichts eine hervorragende, ja grundlegende Rolle. Schon dem flüchtigen Leser fallen bei Joh. die fast pedantisch anmutenden genauen Ortsangaben auf, die jeder Einzelszene der Verhandlung ihren bestimmten Platz sei es vor dem Praetorium oder im Innern desselben zuweisen (V. 28 — οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, V. 29 — ἐξῆλθεν οὖν ὁ Π. ἔξω, V. 33 — εἰσῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον, V. 38 — πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, 19, 4 — ἐξῆλθεν πάλιν ἔξω ὁ Π., V. 5 — ἐξῆλθεν οὖν ὁ Ἰ. ἔξω, V. 9. εἰσῆλθεν εἰς τὸ πρ. πάλιν. V. 13 — ἤγαγον ἔξω τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος). Näher zugesehen gliedert sich die ganze Darstellung in 7 Szenen, von denen abwechselnd vier sich außerhalb der Burg vor dem versammelten Volk, drei — in der Burg zwischen Pilatus und Jesus ohne Beisein anderer Personen — wenn man von den Soldaten in Szene 4 absieht — abspielen.

Szene 1. 18, 28—32. Vor dem Praetorium: Pilatus erkundigt sich nach dem Grunde der Anklage.

Szene 2. 18, 33—37. Im Praetorium: Pilatus befragt Jesus über sein Königtum.

Szene 3. 18, 38—40. Vor dem Praetorium: Pilatus bezeugt den Versammelten die Schuldlosigkeit Jesu und erklärt sich bereit, ihn freizugeben.

Szene 4. 19, 1—3. Im Praetorium: Pilatus übergibt Jesus dem Spott der Soldaten.

Szene 5. 19, 4—7. Vor dem Praetorium: Pilatus zeigt den Versammelten Jesus im Dornenkranz. Ecce homo.

Szene 6. 19, 8—11. Im Praetorium: Pilatus befragt Jesus über seine Herkunft (Gottessohnschaft).

Szene 7. 19, 13—16. Vor dem Praetorium, auf dem Richtplatz, dessen Bezeichnung λιθόστρωτος hebr. Gabbatha nur bei Joh. vorkommt: Pilatus fällt das Urteil über Jesus und übergibt ihn den Juden zur Kreuzigung.

Wenn irgendwo, so zeigt sich hier bei der Stoffgestaltung die grundlegende Bedeutung des Schauplatzes der Handlung. Die Verteilung der Handlung auf die Vorgänge außerhalb des Praetoriums vor der versammelten Volksmenge und der Zwiegespräche zwischen Pilatus und Jesus in den Innenräumen ist offensichtlich eines der Hauptmotive gewesen, die zu einer weiteren Ausspinnung und Ausmalung der ursprünglichen Tradition geführt haben. Wenn man bei dem Allgemeincharakter der Bezeichnungen in den ersten 6 Szenen vor und im Praetorium noch an der konkreten Art der lokalen Grundlage zweifeln könnte, so macht die Ortsangabe der 7. Szene mit ihrem Spezialcharakter und der Namensbezeichnung Lithostrotos — Gabbatha dem Zweifel ein Ende: es ist klar, daß dem Verfasser die ganze Zeit über der

konkrete Schauplatz der Handlung soweit ihn die Überlieferung festgehalten und er dem Beschauer noch sichtbar gewesen ist, vorgeschwebt hat[1]).

Der Endpunkt des Leidensweges Jesu ist 19, 17 „die sogenannte Schädelstätte, welche hebräisch Golgatha heißt". Hier spielt sich die Kreuzigungsszene 19, 17–37 ab. Ein Blick auf die Berichte der Synoptiker lehrt, daß an diese Stätte sich gleichermaßen das Interesse aller Evangelisten knüpft und Joh. hierin keine Ausnahme bildet. Lukas ist der einzige, dem nichts an der Weitergabe des hebräischen Namens liegt. Immerhin läßt sich auch hier konstatieren, daß in keinem der Parallelberichte in so nackter Weise wie bei Joh. die Nennung Golgathas, also das topographische Moment, an die Spitze des gesamten Berichtes gestellt ist, was in den Details des Kreuzesweges Jesu, die für die Synoptiker wesentlich sind, seinen Grund hat. Die Art und Weise, wie Joh. die hebräische Namensform einführt (praes!) (ὃ λέγεται Ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ) paßt wiederum aufs beste zur Annahme, daß dem V. 7. die derzeitige jerusalemische Tradition vor Augen steht.

7. Das Grab Christi als Mittelpunkt des johanneischen Begräbnis- und Auferstehungsberichts. 19, 38–20, 18.

Schon die Darstellung des Begräbnisses Jesu 19, 38–42 weist ein wesentliches Plus gegenüber der synoptischen Überlieferung auf. Während Markus und Par. das ganze Gewicht auf die Nennung der handelnden Personen resp. Augenzeugen der Beisetzung Jesu legt (vgl. Mk. 15, 17 Paral.), auch wohl den Charakter des Grabes beschreibt, fehlt jedoch in seinem Bericht jeder Hinweis auf die Ortslage desselben, resp. seine Entfernung von Golgatha oder der Stadt. Auch die synoptische Auferstehungsgeschichte bereichert in dieser Beziehung nicht das Vorstellungsbild des Lesers. Was den Synoptikern abgeht – findet sich wiederum bei Joh., – nämlich eine feste topographische Vorstellung als Grundlage der Darstellung. Zwei Momente sind es, die schon bei der Schilderung des Begräbnisses hervortreten. Erstens, die geringe Entfernung des Grabes vom Orte der Kreuzigung, die später für die kirchliche Tradition ausschlaggebende Bedeutung erlangt, hat und zweitens – die Lage des Grabes inmitten eines Gartens (κῆπος), welche vom Evang. auch später (Kap. 20) festgehalten wird und ein notwendiges Stück der Geschichte von der trauernden Maria Magdalena, die Jesus anfangs für den Gärtner hält, bildet (20, 15). Die erstere Notiz – von der Nähe des Grabes – ist zweimal mit johanneischem Nachdruck hervorgehoben V. 41

[1]) Auf konkretes Überlieferungsmaterial weist auch der doppelte Name des Richtplatzes, dessen griechische Form (λιθόστρωτος) sich keineswegs als Übersetzung des hebr. Gabbatha (= Erhöhung? Schüssel? Glatze? vgl. Dalman, Guthe und Bauer zur St.) begreifen läßt. Ein Grund für die Erfindung zweier nicht übereinstimmender Namensbezeichnungen läßt sich schlechterdings nicht ausfindig machen. Die Lage des Richtplatzes und Praetoriums ist bekanntlich noch nicht einwandsfrei festgestellt, doch kommen hierfür sowohl die Burg Antonia an der Nordwestecke des Tempelplatzes als auch der ehem. Palast des Herodes am Westrande der Stadt in Betracht. Vgl. G. Dalman a. a. O. S. 268ff.

ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κῆπος καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν ... V. 42 ... ὅτι ἐγγὺς ἦν τὸ μνημεῖον. Sie bildet einen durchaus wesentlichen Bestandteil der Perikope, mit dem die Handlung pragmatisch verknüpft ist. Dem Leser, den es befremden mochte, wie die Beisetzung Jesu in so kurzer Zeit — vor Anbruch der Feiertagsruhe — erfolgt sein möge, wird die Tatsache durch den geringen Abstand des Grabes (zunächst V. 41 von der Kreuzigungsstätte, dann aber auch wohl von der Stadt, aus der das zum Begräbnis nötige Zubehör beschafft werden mußte) plausibel gemacht. Daß es sich aber hierbei nicht um eine theoretische Vermutung, sondern um eine auf konkreter Kenntnis beruhende Tatsache handelt, zeigt das nebenbei auftretende 2. Vorstellungsmoment, daß sich das Grab in einem Garten befunden hat. Wenn man die zweimalige Konstatierung einer und derselben topographischen Tatsache beachtet, kann man sich kaum dem Eindruck verschließen, als würde damit zugleich eine gegenteilige Annahme als irrig hingestellt, derzufolge man das Grab Jesu weiter ab von Golgatha und der Stadt suchte. Alles in allem — man wird nicht umhin können, hierin eine überraschende Übereinstimmung der johanneischen Anschauung mit dem Befunde der konstantinischen Zeit, der für die spätere Tradition maßgebend geworden ist, und für den ja gerade die außerordentlich geringe Entfernung des Grabes von der Kreuzigungsstätte wesentlich ist, zu erblicken¹).

Noch deutlicher, als der Begräbnisbericht, zeigt die Jünger-Szene am Auferstehungsmorgen 20, 1 ff., daß der joh. Bericht unzertrennbar mit einem konkreten Anschauungsbilde vom Grabe, seiner Lage und seiner Anlage verwoben ist. Bekanntlich ist ja die Perikope von dem deutlichen Wunsche beherrscht, zu zeigen, wie die beiden „Hauptjünger", Simon Petrus und „der andere, den Jesus lieb hatte" (20, 2) bereits am Ostermorgen am Grabe gewesen sind, dasselbe in Augenschein genommen haben und durch den Befund, ohne noch Jesum gesehen oder betastet zu haben, sich beide von seiner Auferstehung überzeugt haben. Dabei wird hier in einer bis ins einzelne gehenden, fast naiv anmutenden Weise gezeigt, wie freilich Petrus zuerst die Grabkammer betreten und die Beweise der leibhaftigen Auferstehung geschaut, der eigentliche Vorrang im johanneischen Sinn jedoch dem Lieblingsjünger gebührt, der als erster an das Grab gekommen und vor allem als erster zum Glauben gelangt ist (20, 8). Mit dieser Episode ist nun die andere von der Maria Magdalena verknüpft, wobei es der Schauplatz der Handlung, das Grab des Herrn ist, welches beide, sonst inhaltlich selbständigen, Erzählungen zusammenhält.

Es gibt wohl keine zweite Perikope im ganzen Evangelium, deren genaues Verständnis in dem Maße, wie es hier der Fall ist, von einer richtigen Einsicht in die topographischen Einzelheiten des Schauplatzes abhängig ist.

¹) Vgl. den Bericht des Eusebius über den Bau der Grabeskirche Vita Const. III 25—40, welcher voraussetzt, daß die Christen in Jerusalem über die Lage des Grabes Jesu Bescheid wußten, da nirgends von besonderen Nachforschungen die Rede ist. Zur Frage vgl. man namentlich Guthe Art. Jerusalem, RE³ und Bibelwörterbuch S. 809: „Daß den damaligen Christen oder auch anderen Leuten die Lage des Grabes noch bekannt war, liegt durchaus im Bereich der Möglichkeit".

Das Bild vom Grabe Jesu, welches der Darstellung des Ev. zugrunde liegt, ist näher zugesehen nicht dasjenige eines einfachen Höhlengrabes, dessen Eingang durch einen größeren Steinblock verschlossen ist[1]), sondern vielmehr das weit kompliziertere einer vornehmen Grabanlage, nach Art der Königsgräber, wie sie noch heute bei Jerusalem sichtbar sind[2]). Eine solche besteht aus einer Vorkammer und der daran stoßenden eigentlichen Grabkammer, in der die Bank- resp. Schiebegräber angebracht sind. Den Eingang zur Vorkammer verschließt ein mehr oder weniger kunstvoll angelegter Rollstein, der mit Hilfe von Hebeln seitlich weggewälzt werden muß, wenn man in die Vorkammer gelangen will. Außerhalb vor dem Rollverschluß befindet sich eine Art Vorhalle. Unter der Voraussetzung, daß dem Verfasser eine solche Anlage vor dem Auge gestanden hat, wird dann der Bericht bis in die letzten Einzelheiten verständlich. Maria Magdalena ist V. 1 nur bis an die Vorhalle gelangt, was genügt, um zu bemerken, daß der Rollstein beiseite gerückt ist. Die beiden Jünger gelangen ebenfalls nur bis in die Vorhalle; der Ungenannte ist es, der als erster die Vorkammer betritt, von welcher aus man nur in gebückter Stellung in die eigentliche Grabkammer hineinschauen kann, daher παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια, οὐ μέντοι εἰσῆλθεν (V. 5). Die eigentliche Grabkammer betritt als erster Simon Petrus (V. 6), worauf er die einzelnen Beweise für das Wiedererwachen Jesu aus dem Tode, die Binden und das Schweißtuch, jedes an seinem Ort (V. 7) gewahr wird. Erst jetzt betritt auch der Lieblingsjünger die eigentliche Grabkammer, sieht auch seinerseits dasselbe und „glaubt". Maria, die bisher nur außerhalb der eigentlichen Grabanlage, in der Vorhalle gestanden hat, nähert sich der Grabkammer erst nach dem Weggang der Jünger und erblickt jetzt die drin befindlichen Engel (V. 12. 13). Wie sie sich wieder umwendet, steht am Eingang des Grabes Jesus vor ihr V. 14.

Aus dem gesagten ist ersichtlich, wie tief die Vorstellung von der Grabanlage mit der Darstellung verwoben ist, ja wie ohne dieselbe nie ein Bericht wie dieser hätte entstehen können. Es ist hier, wie das z. B. in der Erzählung von der Samariterin der Fall war, wohl über allen Zweifel deutlich, daß die schriftliche Darstellung eine fromme Betrachtung der denkwürdigen Stätte zur Voraussetzung hat.

Mit dem Grabe Christi erreicht die jerusalemische Topologie des Verfassers ihren Höhepunkt. Was das Versammlungslokal der Jünger 20, 19 ff. und 20, 26 ff. anbetrifft, in dem der Auferstandene am Ostersonntagabend und am Sonntag nach Ostern den Jüngern bei verschlossenen Türen erscheint, so sucht man hier ebenso wie in der Salbungs- und Fußwaschungs-Perikope vergeblich nach deutlichen Anzeichen eines bestimmten, an Detailzügen erkennbaren Anschauungsbildes.

---

[1]) So z. B. noch Bernh. Weiß, L. J.

[2]) So wohl als erster Merx, die Evang. des Mk. und Luk. S. 513 ff. Daselbst instruktive Abbildungen. Man vgl. dazu auch Guthe, Bibelwörterbuch, Art. Grab, S. 228 f.

8. Bethanien resp. Lazarium bei Jerusalem mit dem Grabe des Lazarus als Hintergrund der Lazarusgeschichte. 11, 1 – 44.

Die Lazarus-Perikope des Johannes-Evangeliums scheint zunächst sich am weitesten vom realen Boden zu entfernen, indem sie den Höhepunkt der Wundermacht des joh. Logos-Heilandes, nämlich eine alle bisherigen Heilstaten überbietende Totenerweckung, darstellt. Sie berührt sich hierin bereits ganz nahe mit verwandten Motiven der hellenistischen Götter-Geschichten (Asklepios). Indessen bedeutet das durchaus nicht, daß sie weniger mit dem Boden Palästinas verknüpft ist, als die bisherigen. Im Gegenteil die Überlieferung von der Wiedererweckung des Lazarus ist zum mindesten ebenso fest mit ihrer ganz konkreten Topographie verwachsen, wie die bisher untersuchten Stücke.

Der ganze Bericht vom Anfang bis zum Ende ist szenisch-topographisch aufgebaut. Am Anfang der Handlung 11, 1 – 10 befindet sich Jesus mit seinen Jüngern noch im transjordanischen Bethanien, wo ihn die Nachricht von der Krankheit des Lazarus erreicht, was ihn indessen, jeglichem irdisch-menschlichen Empfinden zuwider, veranlaßt, seinen Aufenthalt daselbst um weitere zwei Tage zu verlängern (V. 6). Erst jetzt, nachdem er die Einwände der besorgten Jünger zurückgewiesen hat, erfolgt der Aufbruch (V. 7 ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν), wobei die umständliche Nennung des geographischen Platzes, wohin die Reise geht, für die ganze topologische Art des Ev. wieder äußerst charakteristisch ist.

Die Dialoge der zweiten und dritten Szene (V. 11 – 13 und 14 – 16) scheinen bereits nach dem Aufbruch (vgl. V. 7 und das μετὰ τοῦτο V. 11) gedacht zu sein, also unterwegs, lassen jedoch eine genauere Ortsbezeichnung vermissen. Sie enthalten eine Vorbereitung der Jünger auf das Außerordentliche, was ihnen bevorsteht, stellen aber zugleich die Verständnislosigkeit, auf die die dunkle Redeweise Jesu bei den Jüngern stößt, in das grellste Licht. Es folgt ein Zwischenstück 17 – 19, welches die Ankunft Jesu in Bethanien berichtet und zugleich den Leser über die genaue Lage des Ortes — vor den Toren Jerusalems, etwa 15 Stadien davon entfernt — sowie über den regen Verkehr, der zwischen demselben und der Metropole stattfindet, unterrichtet. Daran schließt sich V. 20 – 27 die Begegnungs-Szene mit Martha, die an einen, dem Evangelisten deutlich vor Augen stehenden, Ort verlegt ist (V. 30: ἦν ἔτι ἐν τῷ τόπῳ, ὅπου ὑπήντησεν αὐτῷ ἡ Μάρθα), der sich in der nächsten Nähe vom Wohnort der Freunde (man vgl. das Hin- und Hereilen der Martha und darauf der Maria), jedoch noch außerhalb des Dorfes (V. 30: οὔπω δὲ ἐληλύθει ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν κώμην) befindet. Hier spricht Jesus das Wort von der Auferstehung und dem Leben und vergewissert sich des Glaubens der Martha.

Die nächste Szene spielt sich zwischen Martha und Maria im Hause ab (V. 28 – 31 vgl. V. 31 ἐν τῇ οἰκίᾳ). Sie zeigt, wie auch die gefühlsmäßig veranlagte Schwester auf die Nachricht der Martha sich zu Jesus begibt. Der Schauplatz des folgenden Auftritts (V. 32 – 37) ist wiederum die Begegnungsstelle außerhalb des Dorfes. Anwesend sind diesmal außer Jesus und Maria

auch die Juden, die Maria, in der Meinung, sie begebe sich zum Grabe, gefolgt sind (V. 31. 33). Der Ort der Begegnung scheint sich also ungefähr in derselben Richtung vom Hause, wie das Grab, befunden zu haben. Diesmal stellt Jesus die Frage nach dem Wo? des Grabes (V. 34) und durch das ἔρχου καὶ ἴδε wird der nun folgende Gang zum Zentralpunkt der ganzen Erzählung, dem Grabe des Lazarus vorbereitet. Die Schluß-Szene V. 38—44, die entsprechend der ihr zukommenden Bedeutung die umfangreichste ist, spielt sich nun an dem denkwürdigen Ort des größten Wunders Jesu, am Lazarus-Grabe ab. Nachdem die Ankunft Jesu am Grabe berichtet ist, wird das Aussehen desselben beschrieben: Es stellt ein Felsengrab dar, das in einer Grotte (σπηλαῖον) eingerichtet und durch einen davor liegenden Stein verschlossen ist[1]). Dieser wird auf den Befehl Jesu fortgerückt (αἴρειν) ganz wie 21, 1 im Auferstehungsbericht, worauf das Dankgebet und der Auferweckungsruf Jesu, sowie das nun erfolgende anschaulich geschilderte Hervorkommen des Lazarus aus der Grabkammer und seine Lösung aus den Totenbinden die wunderbare Geschichte zum Abschluß bringt. Wie aus dem kurzen Überblick ersichtlich ist, gliedert sich die Erzählung in 7 resp. 8 Einzelszenen (17—19 kann sowohl als erläuterndes Zwischenstück als auch als besondere Szene gefaßt werden). Wenn man von Szene 2 und 3 absieht, die nicht deutlich lokalisiert sind, hat eine jede der übrigen ihren ganz bestimmten Schauplatz: bei Szene 1. ist es Bethanien jenseits des Jordan, bei 4. (Zwischenstück) und 6. das Haus der Freunde in Bethanien, bei 5. und 7. der Ort der „Begegnung", bei 7. das Grab des Lazarus. Dazu kommen noch Einzelheiten, die auf Topographisches Bezug nehmen, so die Aufforderung Jesu V. 7. der Dialog V. 32 und 33, die Vorgänge am Grabe. Nach allem ist es klar, wie unzertrennbar der Traditionsstoff mit den topographischen Elementen, vor allem mit Bethanien, dem „Ort der Begegnung" und dem Grabe verwachsen ist. Insbesondere eine topographische Angabe von so untergeordneter Bedeutung wie der „Ort der Begegnung" wäre nie zur szenischen Gliederung des Abschnittes verwandt worden, wenn es der Autor nicht schon zuvor, d. h. vor der literarischen Gestaltung des Stoffes als Stück der Ortstradition, ebenso wie das Lazarusgrab, vorgefunden hätte. Das führt zum Schluß: Die Stoffelemente aus denen die Lazarus-Geschichte gestaltet worden ist, sind die Überlieferungen, welche für die Christen von Bethanien sich an das Haus der Maria und Martha, den Ort der Begegnung und das Grab des Lazarus knüpften. Nach Analogie der anderen Erzählungen ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß auch die schaffende Phantasie des Evangelisten das Ihrige zur Ausgestaltung des Stoffes beigetragen hat, doch ist dann eben seine dichterische Gestaltungskraft durch topographische Motive bestimmt, an sie gebunden gewesen.

Für die Richtigkeit dieses Schlusses spricht auch der Umstand, daß Be-

[1]) Daß es sich um eine Grotte mit seitlichem Eingang, der durch einen davor gewälzten Stein verschlossen ist, nicht um eine Grube handelt, ist aus dem ἐξῆλθεν V. 44 ersichtlich. So richtig Loisy, le quatrième évangile[2] 1921 S. 351.

thanien mit dem Lazarus-Grabe und dem Ort der Begegnung bereits in den ältesten uns zugänglichen Berichten zu den Denkwürdigkeiten gehört, die von den Pilgern aufgesucht werden. Eusebius erwähnt sub voce Bethania den ὁ Λαζάρου τόπος der zu seiner Zeit gezeigt wird[1]). Der Bericht der Pilgerin Ätheria kennt den Ort der Begegnung, der etwa 500 Schritt westlich vom Lazarus-Grabe, also in der Richtung nach Jerusalem zu gezeigt worden ist, was aus dem Text (Jesus kommt vom Jordan her) nicht erschlossen sein kann[2]). Zur Zeit des Hieronymus befindet sich über dem Lazarus-Grabe bereits eine Kirche[3]). Man hat also Grund anzunehmen, daß die denkwürdigen Stätten in die ersten Jahrhunderte zurückreichen[4]), also nicht sie aus Joh. 11 sondern umgekehrt, Joh. 11 aus ihnen hervorgewachsen ist. Besondere Beachtung verdient noch die recht auffallende Tatsache, daß ein Bethanien bei Jerusalem weder bei Josephus, noch in der rabbinischen Literatur erwähnt wird, wenn man auch zuweilen gemeint hat, im talmudischen Beth-Hini („Dattelstätte") eine Spur des bibl. Bethanien erblicken zu dürfen (Lightfoot), was jedoch mehr als fraglich ist. Schon in den ältesten Pilgerberichten trägt der Ort vorwiegend den Namen Lazarium, was sich in seinem arabischen Namen El-ʿAzarîje resp. El-ʿEzarîje erhalten hat. Das alles scheint darauf hinzuweisen, daß die Verknüpfung des Ortes mit der sagenhaften Gestalt des Lazarus, der heutigen Tages von Christen und Moslems als Heiliger verehrt wird, in die älteste Vergangenheit zurückreicht. Jedenfalls scheint der Name Bethanien christlicher Herkunft zu sein, was dann die Vermutung nahe legt, daß es der Name einer spezifisch christlichen Ansiedlung gewesen ist, die sich schon in der ältesten Zeit vor den Toren der jüdischen Hauptstadt, die den Christen das Aufenthaltsrecht zeitweilig versagt haben mag, gebildet zu haben scheint[5]).

Endlich sei noch auf folgendes hingewiesen. Wie erwähnt, ist Bethanien der jüdischen Literatur fremd. Eine desto größere Rolle spielt dafür in derselben der Ölberg[6]). In den Targumim wird derselbe in das Gebiet der frommen Legende hineingezogen. So heißt es zu Gen. 8, 11, daß von ihm das Ölbaumblatt stamme, welches die Taube im Schnabel getragen. Nach anderen Stellen ist der Ölberg eine der Stationen, an denen sich die Schechina nach dem Verlassen des Tempels niedergelassen habe. Während des end-

[1]) Eus. Onomast. 108, 3

[2]) Geyer, a. a. O. S. 82. Vgl. Dalman, Orte und Wege S. 213.

[3]) Vgl. dasselbe in bezug auf den Jakobs-Brunnen bei Sychar S.

[4]) Niemand wird die Möglichkeit eines noch höheren Alters des Lazarus-Grabes und des mit demselben verknüpften Auferweckungsmotives in Abrede stellen wollen.

[5]) Was den Namen „Bethania" anbetrifft, so haben sich an seiner Deutung schon Origenes und Euseb. versucht. Letzterer gibt in seinem Onom. bereits drei Übersetzungen: οἶκος δόξης, οἶκος κακουχίας (= H. d. Elends) οἶκος ὑπακοῆς. Den Rekord stellt neuerdings Raschke auf, der außer der wahrscheinlichsten Deutung „Haus der Armut" oder „der Armen" noch ganze 4 andere Übersetzungen für möglich hält („Ort der Jubelgesänge", „der Feigen", der „Übernachtung" (Mk. 11, 11) und „Ort der Feigenbäume" (vgl. Mk. 11, 13).

[6]) Das Wesentliche darüber ist im Kommentar von Strack-Billerbeck I S. 840ff. zusammengestellt.

geschichtlichen Kampfes gegen Gog und Magog, heißt es andererorts, werde sich der Ölberg spalten, Gott werde sich auf denselben herablassen und die Israeliten dadurch gerettet werden. Für die Lazarus-Perikope aber ist vor allem Targ. H. L. 8, 5 von Interesse. Hier heißt es, Salomo habe als Prophet gesagt: „Wenn die Toten wieder aufleben, wird sich der Ölberg spalten und alle Toten werden unter ihm hervorkommen; und auch die Gerechten, die in der Verbannung gestorben sind, werden durch die Höhlungen unterhalb der Erde kommen und unterhalb des Ölbergs hervorkommen[1].“ Es hat somit eine Auffassung gegeben, wonach die große Totenauferstehung der Endzeit am Ölberg, resp. „unterhalb desselben“, stattfinden sollte. Bekanntlich war ja der Abhang des Ölbergs besonders reich an Gräbern.

Nun befand sich das christliche Bethanien an einem Vorhügel des Ölbergs, resp. am Ölberge Mk. 11, 1; Lk. 19, 29. Dieses stand nach alter Überlieferung in besonders enger Beziehung zum Erdenleben des Weltheilands. Sollte es sich da nicht von selbst nahegelegt haben, gerade hierher, wo sich dazu das „Lazarus-Grab“ befand, das große Auferweckungswunder zu verlegen, das die Nähe des großen Welt-Ostern ankündigt? In der Tat erscheint ja im Joh.-Ev. die Auferweckung des Lazarus als Auftakt zur Auferstehung des Gottessohnes.

Diese Zusammenhänge lassen sich zunächst nur vermuten. Doch läge die Möglichkeit, daß der Volksglaube, der sich um den Ölberg wob, eine der Wurzeln der Joh. 11 vorliegenden Überlieferung gewesen ist, ganz in der Linie der sonstigen johanneischen Traditionsbildung. Es sei vor allem an das Erscheinen des Weltheilandes am Fuße des heiligen Berges der Samariter Joh. 4 erinnert, das ja auch einer Erfüllung der religiösen Hoffnungen des samaritischen Volkes entsprach[2].

9. Die Notiz vom verborgenen Aufenthalt Jesu in Ephraim nahe bei der Wüste 11, 54–57.

Der Abschnitt berichtet, daß sich Jesus den Anschlägen der Juden für kurze Zeit durch sein Entweichen ins Landstädtchen Ephraim entzieht. Nach Dalman, Guthe und Furrer ist unter dem Ort am ehesten das heutige Dorf Et-Taijibe, etwa 7 km nordöstlich von Bêtîn (Bethel), welches sich im Gebirge „nahe bei der Wüste“ befindet (V. 54), zu verstehen. Die Synoptiker kennen den Ort nicht. Josephus scheint ihn B. J. IV 9. 9 zu erwähnen. Auch der rabbinischen Literatur scheint er nicht unbekannt zu sein[3]). Spuren irgendwelcher christl. Ortstradition scheinen sich hier nicht mehr erhalten zu haben, obgleich es heute ein Christendorf ist. Die Notiz vom Entweichen Jesu hierher und dem Aufenthalt daselbst mit seinen Jüngern (V. 54) ist am ehesten nach Analogie verwandter Notizen, in denen von einem Ortswechsel Jesu die Rede ist, zu deuten (vgl. 4, 1; 3, 22; 10, 40). Freilich ist hier nicht wie

[1]) Zitiert nach Strack-Billerbeck I. S. 840.
[2]) Vgl. oben S. 30.
[3]) Vgl. Strack-Billerbeck zu Joh. 11, 54.

das bei Ainon, Sychar und dem transjordanischen Bethanien der Fall war, ausdrücklich von der Gewinnung eines gläubigen Anhangs die Rede. Immerhin ist der natürlichste Erklärungsgrund für die durchaus bestimmte und sachkundige Ortsangabe hier wie dort die Voraussetzung, daß daselbst zur Zeit des Evangelisten eine Christengemeinde mit ihrer eigenen, wenn auch dürftigen Lokaltradition bestanden hat[1]).

V. Art und Grenzen der topologischen Stoffgestaltung.

Die Prüfung der einzelnen, irgendwie in Betracht kommenden Abschnitte in bezug auf den „topologischen" Einschlag, den sie aufweisen, hat eine Reihe Beobachtungen ergeben, die unsere anfänglichen Vermutungen wesentlich bestätigt und geklärt haben. Es ist jetzt möglich, die Hauptmomente, die sich aus der Untersuchung ergeben haben, zusammenfassend hervorzuheben.

1. Vor allem hat sich erwiesen, daß die topographischen Daten weit davon entfernt sind, eine dekorative Rolle im Evangelium zu spielen. Es mußte in der Mehrzahl der Fälle geradezu eine topographische Verankerung des Darstellungsstoffes, eine organische Verknüpfung der berichteten Vorgänge mit dem Schauplatz konstatiert werden. (So vor allem Samariterinperikope, Speisungsgeschichte, Lazarusperikope, Leidensgeschichte, Vorgänge am Grabe.) Dabei hat sich der Wirklichkeitscharakter der johanneischen Ortsnamen, der noch fortgesetzt hin und wieder angezweifelt worden ist, zum Teil durch parallele Bezeugung in außerjohanneischen Quellen (Josephus, rabbinische Literatur, K. D.) als unerschütterlich erwiesen. Das gilt außer von den mit den Synoptikern gemeinsamen geographischen Daten, auch von denen, die Sondergut des 4. Evang. sind: Bethanien jenseits des Jordan, Kana in Galiläa, Sychar mit dem Jakobsbrunnen, dem Speisungsort am See, Bethesda, Siloa, dem Lazarusgrab in Bethanien, Ephraim, Gabbatha, dem Kidronbach, dem Ort des Grabes Jesu. Gibt es daneben auch noch Orte, deren Realität noch unbewiesen ist (Ainon, Salim), so hieße es doch die Dinge auf den Kopf stellen, wenn man in bezug auf diese eine Ausnahme konstituieren und ihnen einen ausschließlich symbolischen Charakter zuschreiben wollte. Diese wenigen noch ungeklärten Namen können am Gesamtresultat nichts ändern: Der Überlieferungsstoff des Evangeliums ist mit dem realen Boden Palästinas und gewissen bedeutungsvollen Orten desselben fest verwachsen.

2. Was eine im engeren Sinn kultische Bedeutung der in Betracht kommenden Ortschaften betrifft, so wird damit die Frage gestreift, ob wir bereits in so früher Zeit vom Bestehen „heiliger Stätten" auf dem Boden des Christentums reden dürfen. Diese Frage kann auf Grund des Evangeliums allein nicht gelöst werden. Dagegen scheint zu sprechen, daß das Evangelium, gegenüber der jüdischen und samaritischen Religion, nachdrücklich

[1]) Vgl. Baedeker, Paläst. und Syrien S. 201.

eine Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit, die an keine Stätte mehr geknüpft ist, vertritt (4, 23f.). Indessen ist das bei dem eigentümlichen Charakter dieser Schrift, die auch sonst reine Geistigkeit der Auffassung mit sakramentaler und kultischer Gebundenheit wohl zu vereinen weiß, kein Hindernis, gewissen Dingen und Stätten fast sakrale Bedeutung zuzuschreiben. Das Interesse des Ev. für das transjordanische Bethanien, für Ainon bei Salim und für den Siloateich erklärte sich aus der Hochschätzung, die diese Stätten als Tauforte genossen. Eine nicht geringere religiöse Wertung trat uns insbesondere gegenüber den Stätten entgegen, die durch den irdischen Wandel Jesu geweiht waren. Die Ausbildung eines Christus-Kultes im eigentlichen Sinn, verbunden mit gottesdienstlicher Anbetung, mag einer späteren Zeit angehören. Doch hat eine spezifische Wertschätzung heiliger Orte, verbunden mit andachtsvoller Betrachtung und lebhaftestem Interesse für konkrete Einzelheiten, deutlich eingesetzt.

Insbesondere gilt das von verschiedenen Orten (Bethanien bei Jerusalem, dem Übergang über den Kidronbach, dem Ort der Verleugnung Petri, dem Ort der Verspottung und Verurteilung, Golgatha und vor allem dem Grabe Christi), an die sich die Überlieferungen vom Leiden und der Auferstehung Christi knüpfen. Wir befinden uns eben in der Zeit des beginnenden Interesses für die Grabstätten der Verstorbenen und der Anfänge der Märtyrerverehrung. B. W. Bacon[1]) kommt der Wahrheit sehr nahe, wenn er andeutungsweise die Meinung ausspricht, der 4. Evangelist sei bereits einer jener Christen gewesen, die die zahlreichen heiligen Stätten des Landes als Pilger besucht haben.

3. Für die traditionsgeschichtliche Forschung ist ferner die Frage nach dem aetiologischen Einschlag von grundlegender Bedeutung: Aetiologische Sagen pflegen entweder auffallende Naturphänomene, Namen, Verhältnisse des Völkerlebens (der Stammesgeschichte) oder endlich gottesdienstliche Gebräuche sowie die Heiligkeit gewisser Stätten zum Gegenstand zu haben und sie vermittelst Zurückführung auf Vorgänge der Vorzeit zu erklären. In ihrer reinsten Form, d. h. wenn das aetiologische Motiv die ganze Stoffgestaltung beherrscht und der Erzähler in der Erklärung der in Frage kommenden Erscheinung sein ausschließliches Ziel sieht, pflegt sie sich nicht selten durch einen Hinweis auf den springenden Punkt selbst erkennen zu geben (etwa Gn. 33, 17: „daher nannte er die Stätte Sukkoth" oder Gn. 32, 33: „darum essen die Söhne Israels bis auf den heutigen Tag den Hüftnerv nicht" u. dgl.).

In diesem ausschließlichen Sinn darf kein einziger der johanneischen Berichte als „aetiologisch" bezeichnet werden. Das bedeutet aber keineswegs das Nichtvorhandensein aetiologischer Überlieferungsmotive im Evangelium. Diese kommen vielmehr in großer Zahl, in mehr und weniger durchsichtiger Form, neben anderen traditionsbildenden Motiven im Evangelium vor, haben also beim Zustandekommen der Überlieferung deutlich mitgewirkt.

[1]) B. W. Bacon, Fourth Gospel in Research and Debate, 2d ed. 1918.

So spielt die etymologische Aetiologie des Namens Siloa deutlich in die Geschichte vom Blindgeborenen als Nebenmotiv mit hinein (Joh. 9, 7), dasselbe kann bei Ainon und Salim (Joh. 3, 21) der Fall sein, kaum dagegen bei Golgatha (19, 17).

Bei einer ganzen Reihe von Jesus zugeschriebenen Handlungen ist es wahrscheinlich, daß spätere kirchliche Bräuche vorgebildet sind (Kultus-Aetiologie). Dieses trat bei der Schilderung der Taufpraxis 3, 21 ff., insbesondere aber bei der Blindenheilung Kap. 9 hervor. Auch die Erzählungen von dem Weinwunder, der Speisung, der Fußwaschung, scheinen davon nicht frei zu sein. Doch wird darüber noch in einem besonderen Abschnitt zu reden sein.

Das Hauptziel, daß die aetiologischen Überlieferungsstoffe des Ev. sich stecken, ist jedoch ein weiteres: die Haupterrungenschaften des (hellenistischen) Christentums sollen aus dem Leben des Stifters heraus erklärt und begründet werden. Die Hauptfragen, die auf diese Weise ihre Beantwortung erhalten, sind etwa folgende:

Warum schrumpft das Täufertum, namentlich an der Stelle seiner ursprünglichen Blüte, am Jordan, augenscheinlich zusammen und gibt einen großen Teil seines einstigen Anhangs an das Christentum ab? Die Antwort findet sich in den Täuferabschnitten 1, 19 ff.; 3, 22 ff.; 10, 40 ff.

Warum sind Bethanien jenseits des Jordans und die Gegend bei Ainon christliche Gemeindesitze und Taufplätze? Die Antwort daselbst: weil der Heiland sie selbst durch seine Tätigkeit zu solchen geweiht hat.

Wie kommt es, daß im Zentrum Samariens, wo einst das Heiligtum der Samariter stand, eine blühende christliche Gemeinde Gott im Geist und in der Wahrheit anbetet? Die Antwort hierauf bringt das 4. Kapitel: wiederum hat Jesus selbst dazu den Grund gelegt.

Wie kommt es, daß es in Galiläa zu einer neuen Blüte des Christentums gekommen ist, wobei an Stelle der nüchternen judaistischen Auffassung eine neue mystisch-pneumatische den Sieg davon trägt? Antwort 2, 1 ff.; 6, 1 ff.

Wie erklärt es sich, daß der Ausgangspunkt der neuen Bewegung in Galiläa nicht mehr Kapernaum sondern Kana ist? Antwort 2, 1—12 4, 46 ff.

Wie ist es dazu gekommen, daß vor den Toren Jerusalems in Bethanien das junge Christentum sich ein Heim geschaffen hat? Die Antwort bietet 3. Tl. 11, 1 ff.; 12, 1 ff.

Wie aus der Zusammenstellung der Hauptbeispiele hervortritt, haben wir es hier mit einer großzügigen, vergeistigten aetiologischen Darstellungsweise zu tun, die wir als gemeinde- und missionsgeschichtliche Aetiologie bezeichnen können und die ihre Analogie sowohl in den stammesgeschichtlichen Aetiologien des A. T. als auch in den Stiftungssagen des hellenistischen Religionskreises hat. Da die Errungenschaften der späteren Gemeinde- und Missionsentwicklung meist an bestimmte Orte resp. geweihte Stätten geknüpft sind, bedingt das zugleich den ortsaetiologischen resp. topologischen Charakter der Tradition.

Als äußeres Merkmal, wodurch sich diese missionsgeschichtlichen Aetiologien

zu erkennen geben, sind uns gewisse, fast stereotyp auftretende Wendungen begegnet, in denen vom Kommen der Einwohner zu Jesus, dem Gläubigwerden vieler resp. des Volkes oder zum mindesten der Jünger, dem längeren Verweilen Jesu am Ort usw. die Rede ist (Ἦλθον πρὸς αὐτόν, ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν πολλοί resp. οἱ Σαμαρεῖται, οἱ Ἱεροσολυμεῖται, ὁ ὄχλος, ἔμεινεν ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖ (μετὰ τῶν μαθητῶν) usw.) und in welche viele der missionsaetiologischen Berichte ausmünden. Man vergleiche die Stellen 2, 11 – vom Gläubigwerden der Jünger (wohl inkl. Mutter und Brüder) in Kana, 2, 12 – vom kurzen Aufenthalt in Kapernaum, 2, 23 – vom Gläubigwerden der Passahbesucher in Jerusalem, 3, 26 – vom Zustrom vieler in der judäischen Landschaft, 4, 41 – von den Einwohnern Sychars resp. von den Samaritern überhaupt, 4, 53 – vom βασιλικός und seinem ganzen Hause, 7, 31 und 49 – von „vielen aus dem Volk“ (den Festbesuchern), 8, 30f. – von vielen seiner Zuhörer im Tempel, 10, 42 – von vielen früheren Anhängern Joh. des Täufers in Bethanien jenseits des Jordans, 11, 45 – von vielen Juden, die im judäischen Bethanien bei der Auferweckung des Lazarus zugegen waren. In einigen Fällen scheint auch das Gläubigwerden von einzelnen Personen die gleiche Bedeutung zu haben, indem diese, wie z. B. die Samariterin, repräsentativ für eine ganze Gemeinschaft eintreten. Ob das auch noch in anderen Fällen (Nathanael? Nikodemus? dem Blindgeborenen? Maria und Martha?) der Fall ist, ist noch eine ungelöste Frage.

Überall, wo es sich um spätere Erfolge des Christentums, Auseinandersetzungen mit anderen Religionen (Täufertum, samaritanische Religion) oder innerchristlichen Richtungen (judaisierende Richtung, Nazaräertum resp. Ebionitismus) handelt, ist jedoch jede vergröbernde Art der Darstellung, wie sie vielen aetiologischen Mythen des hellenistischen Religionskreises geläufig ist (ἱερὸς γάμος, äußere Unterwerfung des Gegners usw.) vermieden. Eine Ausnahme bietet die Auseinandersetzung mit dem Judentum, dessen Angriffe gegen das Christentum in der Form von Mordanschlägen und Steinigungsversuchen dargestellt sind.

Ist somit der aetiologische Einschlag in den einzelnen Berichten des Evangelisten nach Art und Umfang ein verschiedener, so verbindet doch fast alle wesentlichen spezifisch-johanneischen Stücke ein gemeinsames Moment. Dieses ist die Verknüpfung der erzählenden Partien mit dem durch die heilige Tradition geweihten Boden, mit den denkwürdigen Stätten. Die Denkmäler der Vergangenheit haben begonnen zu reden. Der Niederschlag dessen, wessen sich die Gemeinde resp. Kirche bei ihrem Anblick erinnert und was sie dem frommen Betrachter erzählen, bildet einen großen Teil des sogenannten „johanneischen Sondergutes“. Dieses ist somit keineswegs, wie das vielfach geschieht, als freie Schöpfung eines dichtenden Genius zu beurteilen, sondern als literarische Bearbeitung einer tief im Volksglauben und im Gemeindebewußtsein wurzelnden, an hervorragende Stätten der christlichen Tradition gebundenen frommen Überlieferung.

VI. Spuren kultätiologischer Stoffgestaltung im Evangelium.

Die Feststellung der Tatsache, daß die Jesusüberlieferung, wie sie im 4. Evangelium vorliegt, eine Umwandlung und Ausgestaltung im Anschluß an die christlichen heiligen Stätten erfahren hat, legt von selbst die Frage nahe, ob denn nur diese überlieferungsbildend gewirkt, ob nicht auch andere empirische Erscheinungsformen des werdenden kirchlichen Lebens einen ähnlichen Einfluß auf die Überlieferung ausgeübt haben. Da wir aus der synoptischen Tradition und auch sonst aus der Geschichte religiöser Traditionsbildung wissen, wie stark das Bestreben zu sein pflegt kultische Bräuche, Weihen, Gebete und andere Formen des dottesdienstlichen Lebens auf den Stifter zurückzuführen, so legt sich die Frage nahe, ob dasselbe auch nicht im 4. Evangelium der Fall gewesen ist und in wie weitem Umfang. Wir sahen schon oben, daß diese Frage zum mindesten bei der Taufe, die im 4. Evangelium von Jesus und den Jüngern selbst ausgeübt wird (3, 22ff. freilich mit dem späteren Widerruf 4,2), und bei der Perikope von der Blindenheilung [1]) bejaht werden mußte. Da aber zur Zeit der Entstehung des Evangeliums das kirchliche Leben ohne Frage schon eine bedeutende Ausgestaltung erfahren hatte, so drängt sich von selbst die Vermutung auf, daß der umbildende Einfluß des Kultus und der kirchlichen Einrichtungen auf die Stoffgestaltung des 4. Evangeliums sich nicht auf diese wenigen Momente beschränkt haben wird, sondern einen viel weiteren Spielraum einnehmen dürfte. Das Bestreben der alten Kirche resp. einzelner ihrer Teile, die nun einmal bestehende kirchliche Praxis durch Berufung auf gewisse Perikopen des Joh. Ev. (Hochzeit zu Kana, Fußwaschung, Geistesmitteilung) zu rechtfertigen und zu begründen, weist in dieselbe Richtung.

Ohne erschöpfend sein zu wollen — was eine besondere selbständige Untersuchung erfordern würde — seien hier nur einige Beispiele gestreift, die im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden bereits in unseren Gesichtskreis getreten sind. Diese sind: die Gestaltung der Leidenswoche im Johannes-Evangelium, die Erzählung von der Fußwaschung, der Bericht von der Geistesmitteilung vermittelst Anhauchung 20,21ff. und der Zusammenhang zweier Stücke — des Weinwunders in Kana und der Speisung mit Brot und Fisch (Joh. 6 und 21) mit gewissen Fragen der Abendmahlspraxis.

1. Der chronologische Aufriß und die damit zusammenhängende Gestaltung der Passionswoche im 4. Evangelium ist ein Problem, das noch der Klärung bedarf. Die auffallendsten Momente, die den synoptischen Konsensus (Mk.-Matth.) untergraben, sind: die Stellung der Salbung in Bethanien an der Spitze des Hexahemeron (12,1 — gegenüber der synoptischen Ansetzung desselben unmittelbar vor dem Verrat und das Abschiedsmahl, Mk. 14, 1 — zwei Tage vor dem Pascha) sowie die dadurch veranlaßte Verschiebung der Einzugsszene, ferner, der Mangel an Interesse für die zwei auf den Einzug folgenden Tage (Tempelreinigung, Streitreden und Parusierede; statt dessen die

[1]) Vgl. oben S. 37. Von den Reden (z. B. der Nikodemusrede) sei hier abgesehen.

riechen-Perikope 12,20ff.), ferner die Fußwaschung als letztes Vermächtnis esu an die Jünger, verlegt auf den Abend des 13. Nisan, und im Anschluß ıran die Ausfüllung der Nachtstunden durch die umfangreichen Abschieds-den, und endlich das differierende johanneische Datum für den Todestag it den abweichenden Stundenangaben.

Es ist fast allgemein anerkannt, daß Letzteres (der 14. Nisan, die sechste tunde als Zeitpunkt der Verurteilung Jesu 19,14) durch die kirchliche An-hauung von Jesus als dem rechten Passahlamm und durch die Ablösung der dischen Passahfeier durch die christliche hervorgerufen ist, wofür insbesondere r Abschnitt 19, 31ff. über das crurifragium beweisend ist. Hat hier das rchliche Leben und der Kultus umbildend gewirkt, so ist dasselbe für die brigen Differenzen wahrscheinlich. Dann hat in der von Joh. vertretenen irchengemeinschaft die Feier der Passionswoche mit der Anagnose der Sal-ungs-Geschichte (12,1ff.) begonnen, die wie die Erwähnung des Abend-ahles 12, 2 und das ἐπαύριον 12,12 zeigt, am Vorabend des „Palm"-nntags — Joh. redet als erster von Palmzweigen — stattgefunden haben ird. Auf den Gedächtnistag des Einzugs in Jerusalem, der nach Joh. auf n 9. oder 10. Nisan fällt, folgt, mit Überspringung der nächsten Tage, der bend des 13. Nisan mit dem Gedächtnis (oder Vollzug?)[1]) der Fußwaschung. ie darauf folgende Nacht „da Jesus verraten ward" scheint durch Vigilien ısgefüllt gewesen zu sein, deren liturgischer Stoff offenbar sich in den Ab-hiedsreden erhalten hat. Bekanntlich reicht weit in die frühchristliche Zeit r Brauch zurück, die Nächte vor Ostern durch solche Vigilien zu begehen. ieser Brauch verbunden mit der darauffolgenden Feier des 14. Nisan als odes- und Auferstehungstag Jesu — wozu die Streichung der synoptischen tundeneinteilung der Golgatha-Szene ebenfalls aufs beste paßt — erinnert ıs an die bekannte „quartodecimanische" Praxis der Passahfeier in Klein-ien, welche in der Mitte des II. Jh. den Anlaß zum Ausbruch des Oster-reits mit Rom gegeben hat. (Man vgl. die auch Kap. 20. und 21. zum Aus-ag kommenden Differenzen zwischen „Johannes" und „Petrus".) Für eine ugrundelegung des kirchlichen Kalenders sprechen endlich auch die zwei Oster-erikopen 20, 19—23 und 20, 24—29, die fest mit der gottesdienstlichen raxis des Ostersonntags und des Sonntags nach Ostern verknüpft zu sein heinen[2]).

[1]) Vgl. weiter unten.

[2]) Es ist möglich, daß der hier geltend gemachte Gesichtspunkt von noch größerer ragweite ist. Bekanntlich bildete in der alten Kirche der 6. Januar als Tauftag esu und Tag der Epiphanie des Weltheilandes gewissermaßen den Anfang des Kir-enjahres. Der Inhalt der Feier ist vom Gedanken „des Kommens des Logos" im leisch beherrscht gewesen. Bousset (Kyrios S. 62) weist darauf hin, daß in seiner eiteren Ausgestaltung das Epiphaniefest, wohl im Anschluß an die pannychische ionysosfeier, auch als Erinnerungstag der Hochzeit zu Kana gegolten hat, worauf e Aufnahme von Joh. 2,1ff. in die altkirchliche Liturgie hinweist. Nun vergleiche an damit den Anfang des Joh. Evangeliums: Kommen des Logos im Fleisch, Jo-ınnes der Täufer und, nach geheimnisvollen sieben Tagen, die Hochzeit zu Kana!

2. Alles, was man zur Verdrängung des synoptischen Berichts von der Einsetzung des Abendmahls durch die **Fußwaschungs-Perikope** als Begründung angeführt hat, ist wenig überzeugend, wenn man das stärkste Argument übersieht, nämlich daß hier neben den widerspruchsfrei anerkannten Sakramenten der Eucharistie und der Taufe eine neue sinnvolle Handlung zur sakramentalen (und moralischen) Nachahmung empfohlen werden soll. Zu dieser Annahme drängt immer wieder 13, 14. 15 wegen der üblichen johanneischen Auffassung, die stets das geistige Verständnis einschärft, jedoch dabei den äußeren Brauch als sakrale Vorbedingung für die Aneignung des geistig-mystischen Gutes bestehen läßt. So ist es bei Joh. in bezug auf Brot, Blut (Wein) und Wasser, so auch hier 13,8b inbezug auf die Waschung. Dieses Empfinden führt unwillkürlich dazu, der Erzählung aetiologischen Charakter zuzuschreiben. Dieses tut neuerdings besonders zuversichtlich G. Bertram, der in der Erzählung in ihrer vorliegenden Gestalt eine aetiologische Kultgeschichte erblickt, die eine uns sonst unbekannte Seitenlinie des christlichen Kultes widerspiegele [1]). Freilich läßt sich eine deutliche Spur des Brauches in der kirchlichen Praxis vor Origenes [2]) m. W. nur vermuten, nicht nachweisen. Für die Auffassung der Perikope als eines Stiftungsberichtes sprechen außer dem Gesagten in besonderer Weise die Textvarianten zu V. 10. Die längere Version (A B u. a.) lautet ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι und bezeichnet die Fußwaschung deutlich als die einzige rituelle Waschung, die als Ergänzung zur Taufe (λελουμένος) in christlichen Kreisen zulässig ist resp. geübt werden soll. In der kürzeren Version (א, It. u. a.) in der das εἰ μὴ τοὺς πόδας fehlt, („der λελουμένος bedarf keiner Ergänzungswaschungen, sondern er ist ganz rein") scheint sich gegen jegliche Wertschätzung äußerer Waschungen, mit alleiniger Ausnahme der Taufe (oder diese mit inbegriffen? so Merx und Kreyenbühl) zu wenden und die Fußwaschung nur im innerlich-mystischen Sinn eines Mysteriums der selbstverleugnenden Liebe zu fassen.

3. Die Erzählung von der **Geistesmitteilung** an die versammelten zehn Jünger durch den Auferstandenen 20, 21 ff. nimmt in den Evangelien eine ganz einzigartige Stellung ein, einmal wegen der **Anhauchung**, die hier als Mittel der Geistesübertragung auftritt, sodann wegen der verfrühten Stellung (am Ostersonntage!), die nicht nur zur lukanischen Pfingstauffassung, sondern auch zu den johanneischen Abschiedsreden in Widerspruch steht (ob auch zu Joh. 7, 39b, läßt sich schwer ausmachen). Die subinflatio ist etwas, was den sonstigen „Ordinationsberichten" der Evangelien Matth. 16, 18f. Matth. 28,18f. (Mk. 16,14ff.) vollständig fehlt. Von der Amtseinsetzung Petri Mt. 16, 18 unterscheidet sich Joh. 20, 21 noch durch die Ausdehnung der Vollmacht Sünden zu vergeben auf alle anwesenden Jünger (was besser mit Mt. 18, 18 übereinstimmt). Daß auch hierin der kirchliche Brauch maßgebend gewesen ist, lehrt ein Blick auf die frühchristliche Praxis, wo die An-

[1]) G. Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christus-Kult, 1922 S. 41., leider ohne nähere Begründung.

[2]) Vgl. Origenes in Joh. XXXII, 12, 133.

uchung beispielsweise an Täuflingen (nach vorausgegangenem Exorzismus, rbunden mit der sogenannten Versiegelung — so z. B. in der Kirchenordnung ippolyts 45) vollzogen wurde. Wenn derselbe Brauch bei den kirchlichen mtsweihen sich auch nicht direkt belegen läßt, so spielt doch (z. B. in derlben Kirchenordnung) im Gebet die Bitte um Verleihung des Amtsgeistes, it Anklängen an Joh. 20, 22 eine große Rolle. Da überdies das Anhauchen orientalischen mystischen Verbänden üblich gewesen ist[1]), wo es als Mittel e mystische Geisteskontinuität der Schulhäupter zu wahren, verwandt worden, wird man über die Neigung, dasselbe auch bei christlichen Amtsweihen nzuwenden, nicht im Zweifel sein können. Der Charakter der Erzählung ist benfalls demjenigen eines aetiologischen Kultberichts nahe verwandt.

4. Die Behandlung der Kana-Perikope S. 22f. hat bereits gezeigt, ß es sich hier in der Hauptsache um die Übertragung eines Dionysosmotivs f Christus handelt, wobei dem Sinn des Evangeliums gemäß an der Stelle r rein-naturalistischen Verwandlung eine solche höherer Ordnung, eine ystisch-pneumatische tritt. Bousset hat es wahrscheinlich gemacht, daß diese bertragung mit der Verdrängung der dionysischen Pannychischen Festfeier am /6. Januar durch das christliche Epiphaniefest in Zusammenhang steht. Es nn indessen gezeigt werden, daß aller Wahrscheinlichkeit nach noch andere, ristlich-kultische Motive dazu beigetragen haben, dieser eigentümlich dionysisch färbten, zu enkratisch-asketischen Tendenzen in einen gewissen Gegensatz trenden Perikope eine Vorzugsstellung und wachsende Bedeutung in kirchlichen reisen zu sichern. Ad. Harnack hat seinerzeit in scharfsinniger und durchlagender Weise bewiesen[2]), daß neben dem Wein (und Mischwein) als Abendahlselement in weiten Kreisen der ältesten Christenheit (nicht nur bei Gnotern, sondern auch bei Ebioniten, Markioniten, chr. Enkratiten, Tatian u. a., h auch reines Wasser weiter Verbreitung erfreut hat. In der Zeit von 4—150 hat sich gemäß dem von Harnack angeführten Daten diese Sonderaxis in steter Zunahme befunden und scheint im Begriff gewesen zu sein, m Weingebrauch die Herrschaft in der Kirche streitig zu machen (Justin). ann hat um 150 eine Gegenaktion eingesetzt, die den Wassergebrauch zurückdrängt und im 3. Jh. mit einem vollständigen Siege des Weingebrauchs endet hat. Wenn man in Betracht zieht, daß einige altkirchlichen Texte n einer Verwandlung des dargereichten Trankes im Abendmahl reden[3]) und i vielen Kirchenvätern als Schriftbeweis für den Weingebrauch unter anderem ch die Kana-Perikope angeführt wird[4]), so wird es deutlich, daß bei der bertragung des dionysischen Motivs auf Christus derartige Nebenmotive mit n Werk gewesen sein mögen. Die Perikope soll nicht nur veranschaulichen, ß Christus in keiner Weise hinter Dionysos zurücksteht, sie soll auch zeigen, ß Wasser im Mysterium des messianischen Hochzeitsmahles minderwertig ist

[1]) Vgl. A. Merx, das Ev. des Joh., S. 450.

[2]) Brot und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin, T. u. U. 1892.

[3]) So z. B. ein gnostischer Text des Papyrus Brucianus vgl. Harnack a. a. O. S. 141.

[4]) Vgl. daselbst.

und hinter dem Wein zurückzutreten hat und damit der mystischen kirchlichen Abendmahlspraxis gegenüber der nüchternen Auffassung zum Durchbruch verhelfen.

Mit einer Nebenform des eucharistischen Mahles scheint auch Joh. 21, 1 – 14 – besonders kommt V. 13 in Betracht – zusammenzuhängen. Schon die Speisungsgeschichten bei den Synoptikern und Joh. legen den Gedanken nahe, daß vor Einbürgerung der Abendmahlspraxis in seiner späteren, hellenistisch-paulinischen Gestalt, die wesentlichen Bestandteile des christlichen (galiläischen?) Kultmahles Brot und Fisch gewesen sein mögen. Die Vermutung, daß es ursprünglich ein weinloses Mahl gegeben hat, wird durch den lukanischen Ausdruck κλάσις τοῦ ἄρτου (vgl. auch die Emmausgeschichte) bestätigt. Die Wahrscheinlichkeit der Verbreitung des Fisches als eucharistischen Elements bestärkt auch der Gebrauch des Fisches im Sabbatmahl des Tannaitischen Judentums [1]). In dieselbe Richtung weisen einige Darstellungen des kultischen Mahles in den Katakomben. Im Lateranmuseum zu Rom befindet sich ferner eine Steininschrift des Aberkios von Hierapolis in Phrygien, die frühchristlich sein dürfte, in der eines Mahles gedacht wird, das aus einem großen reinen Fisch, den eine reine Jungfrau gefangen hat, samt Mischwein und Brot besteht [2]). Wenn man dies und ähnliches erwägt, wird man dazu neigen, im Mahl Jesu mit den Jüngern 21, 1 ff., in dem der Fisch eine deutliche Rolle spielt (cf. Luk. 24, 42), einen kultaetiologischen Zug zu erblicken, der einer noch vorhandenen eucharistischen Praxis zur Anerkennung verhelfen soll. Da außer den ungewöhnlichen Elementen besonders der Charakter des Mahles als Frühmahl (vgl. 21, 4 πρωΐας γενομένης und 21, 12 δεῦτε ἀριστήσατε) auffällt, wird man vielleicht nicht fehlgehen, auch hierin eine Eigentümlichkeit der von Kap. 21 vertretenen Praxis zu erblicken [3]).

Was sonst im Joh. Ev. den kirchlich-kultischen Zuständen, Einrichtungen und Anschauungen seine Entstehung und Bedeutung verdanken möge (etwa das Blut und Wasser 19, 34, der ἐπενδύτης des Petrus 20,7 u. a. mehr), steht außerhalb des Gesichtskreises dieser Untersuchung und muß daher hier übergangen werden.

VII. Die Frage nach dem Wann? der vorausgesetzten Zustände.

Die Untersuchung des Anteils topologischer und aetiologischer Motive an der Bildung des johanneischen Erzählungsstoffes hat auf Grund vieler Einzelbeobachtungen gezeigt, daß den betreffenden Partien des Evangeliums eine Überlieferung zugrunde liegt, die eine gute Kenntnis gewisser Denkwürdigkeiten des heiligen Landes und eine damit verbundene hohe Wertschätzung

---

[1]) Vgl. die Darstellung des Fisches als Bestandteil des Sabbathmahls in der synagogalen Kunst bei Kohl und Watzinger, Antike Synagog. Galiläas, S. 141.

[2]) Zitiert nach Hennecke, n. t. Apokryphen 2, S. 8x.

[3]) Zur eucharistischen Frühmorgenfeier vgl. Bornhäuser, Wann feierten die ersten Christen das Abendmahl? Neue kirchl. Zeitschr. 1924, S. 147 f.

:rselben verrät. Manches, wie z. B. die Vertrautheit mit Einzelheiten, das iederholte Verweilen bei Details der Ortzeichnung und namentlich die stellen-eise sich ungewollt verratende Kenntnis des Landschaftsbildes (so z. B. in r Brunnenszene) hat geradezu die Vermutung nahe gelegt, daß der Evan-list oder sein Gewährsmann diese Kenntnis aus eigenem Augenschein ge-höpft haben muß, sei es, daß er zeitweilig in Palästina gelebt, sei es, daß etwa in der Art des Periegeten Pausanias [1]) oder der späteren Pilger die nkwürdigen Stätten bereist und an denselben die vorhandenen Überlieferungen sammelt hat. Wie dem auch sein möge, in beiden Fällen müssen ihm an rt und Stelle ganz bestimmte, durch die Zeitverhältnisse bedingte Zustände rgelegen haben und es ist nur natürlich, wenn man voraussetzt, daß diese h irgendwie auch in den Berichten abgespielt haben und somit durch die-lben sich verraten müssen. So entsteht die Aufgabe, den Spuren der Zeit-rhältnisse im topologischen resp. aetiologischen Material nachzugehen.

Es versteht sich von selbst, daß dabei in erster Hinsicht unser Augenmerk h auf die jerusalemische Überlieferung richtet, ist doch Jerusalem fast der nzige Ort, über den geschichtliches Vergleichsmaterial zu Gebote steht.

Aus dem Vorwiegen des jerusalemischen Materials im Evangelium hat an früher wohl zuweilen den Schluß gezogen, daß dieser Umstand eine Be-nntschaft des Verfassers mit dem unzerstörten Jerusalem voraussetzte. Die hleifung und Einäscherung Jerusalems im J. 70, wie sie Josephus B. J. VII ildert, der die gesamte Stadt bis auf dürftige Mauerreste zum Opfer fiel [2]), eint ja in der Tat jeder Möglichkeit irgendwelcher nennenswerter topogra-ischer Besichtigungen und Beobachtungen ein Ende gemacht zu haben.

Wie wäre es da noch möglich gewesen, verschiedene Gebäude (den Tem-l, den hohenpriesterlichen Palast, das Prätorium oder die Tore der Stadt B. das Schafstor) als bestehend vorauszusetzen!

Wir werden sehen, daß keine dieser Erwägungen zutrifft, daß vielmehr s Gegenteil der Fall gewesen zu sein scheint.

Zunächst ist die Meinung abzuweisen, als sei Jerusalem noch Jahrzente ng nach der Zerstörung nur ein Ruinenfeld geblieben, das für die Christen de Bedeutung verloren und zu dem sie jede Beziehungen abgebrochen hätten. us den dürftigen Nachrichten, über die Zustände in Jerusalem nach der rstörung, die sich bei Eusebius und Epiphanius finden, scheint im Gegenteil rvorzugehen, daß das Interesse der Christen für die Stadt, sowie die Bande, elche sie mit derselben verknüpften, durchaus auch nach dem J. 70 weiter standen haben. Eusebius H. E. IV, 5 f. teilt verschiedenes über die 15 juden-ristlichen Bischöfe mit, die von Jakobus dem Gerechten an bis zum Bar-

[1]) Bekannt durch seine Beschreibung Griechenlands in 10 Büchern, aus der II. Hälfte s 2. nachchr. Jh.

[2]) Nach Josephus, B. J. VII, 1 war die von Titus angeordnete Schleifung der adt eine vollständige. Nur der westliche Teil der Ringmauer, an welche sich das mische Lager anlehnen sollte, und die drei die Stadt überragenden Türme des von rodes erbauten Palastes, Phasael, Hippikus und Mariamne, ließ man stehen.

Kochbaaufstande in Jerusalem residiert haben, woraus hervorgeht, daß die Gemeinde, die vor der Einschließung der Stadt durch Titus nach Pella ausgewandert war, sich bald wieder erneuert hat. (Eine Fortsetzung der „Bischofsliste“ für die Zeit nach 135 folgt H. E. V. 12.) Epiphanius, Bischof von Salamis, berichtet in seinem Werk „De mensuris et ponderibus“, daß Hadrian bei seinem Besuche Jerusalems im J. 130 oder 131 Stadt und Tempel zerstört gefunden habe, jedoch mit Ausnahme einiger Wohnhäuser und der kleinen „Kirche Gottes“ an der Stätte, wo die Jünger Jesu nach seiner Himmelfahrt auf den Söller stiegen (Act. 1, 13). Diese Kirche habe ἐν τῷ μέρει Σιών gelegen[1]. Der Wert der letzteren Notiz besteht darin, daß sie erkennen läßt, daß es im Bereich des zerstörten Jerusalem denkwürdige Stellen aus der Frühzeit des Christentums gegeben hat, deren Spuren resp. Ortslage durch die Schleifung der Stadt im Jahre 70 nicht verwischt worden sind. Gilt das von einem verhältnismäßig unbedeutenden Privatgebäude, das in die Zeit der Apostel zurückwies, so muß dasselbe in weit höherem Maße in bezug auf die Monumentalbauten Jerusalems, wie die Paläste des Herodes und des Hohenpriesters, das Prätorium und vor allem den Tempel und seine Nebengebäude zutreffen. Und in der Tat steht es auch unabhängig von diesen Vermutungen fest, daß noch nach der Erbauung der Aelia Capitolina durch Hadrian (135 nach Chr.), die Ruinen einiger Hauptgebäude, wie z. B. des Tempels und des vermeintlichen Prätoriums, sichtbar waren[2]). War das in der Zeit nach der Erbauung der Aelia durch Hadrian der Fall, durch welche das alte Jerusalem im Bereiche der neuen Stadt fast vollständig verdeckt und viele seiner Spuren, wegen Verwendung der alten Steine, vollständig vernichtet wurden, so muß das natürlich erst recht in bezug auf das Jerusalem von 70—135 zutreffen.

Es kann somit als bewiesen gelten, daß der Zustand der zerstörten Stadt weder in der Zeit von 70—135 noch auch nach dem Jahe 135 ein solcher war, der die Auffindung der wichtigsten Erinnerungsstätten und ihre Besichtigung absolut ausschloß oder zu einem Ding der Unmöglichkeit machte.

Und in der Tat scheinen gewisse Eigentümlichkeiten der johanneischen Topographie gerade auf Zustände hinzuweisen, die mit den oben dargelegten Voraussetzungen zusammentreffen. Unter den Denkmälern der Vergangenheit gibt es naturgemäß solche, die im Falle einer Kriegsverwüstung oder anderer Katastrophen besonders leicht der Zerstörung anheimfallen, so vor allem alle Bauwerke, namentlich das Innere derselben, einzelne Gegenstände und ähnl., als auch solche, welche ein zäheres Leben haben und auch große Verwüstungen zu überdauern pflegen. Die letzteren sind diejenigen, die mehr oder weniger eine Einheit mit dem Erdboden bilden, gewissermaßen zu einem Bestandteil desselben geworden sind oder einen Teil desselben darstellen (Häuserfundamente, Grabanlagen, Naturmerkwürdigkeiten, Bodengebilde). Vergegenwärtigen wir

[1]) Vgl. dazu Guthe, RE [3], Artikel Jerusalem.
[2]) Vgl. Dalman, Orte und Wege S. 275.

ns nun die jerusalemischen Denkwürdigkeiten des Joh. Ev., (der Teich Bethesda m Schaftor, der Teich Siloah, der Tempelplatz, der Bach Kedron, der Garten nseits des Baches, Bethanien am Ölberg, der gepflasterte Platz „Gabbatha“, r Hügel Golgatha, das Grab Christi in der Nähe desselben, das Grab s Lazarus, der Ort der Begegnung), so ist es auch dem weniger Kundigen ar, daß es gerade die Denkmäler letzterer Art sind, die dem Evangelium nverleibt worden sind. Auch unter den wenigen jerusalemischen Angaben, e sich auf Gebäude oder Höfe beziehen, ist keine einzige, die nicht auf den wer zerstörbaren Spuren derselben, auf den sichtbar gebliebenen Mauer- sten fußen könnte. Dazu tritt dann noch die negative Ergänzung dieser eobachtung. Schon bei der Einzeluntersuchung der topologisch bedingten bschnitte mußte es auffallen, daß gerade dort, wo vom Aufenthalt Jesu dem einen oder anderen Hause die Rede war und eine Innenszene ent- orfen wurde (Salbung in Bethanien, letztes Mahl, Verhör im Innern des ohenpriesterlichen Palastes), nicht nur das Fehlen jeden Anschauungselements, ndern stellenweise sogar Unklarheit und Verwirrung (Wohnung des Annas nd Kaiphas) konstatiert werden mußte[1]).

Besonders lehrreich in dieser Hinsicht ist ein Vergleich mit dem Markus- vangelium. Dieses weist von seinem ersten Kapitel an eine Vorliebe für nnenszenen auf. Niemand wird den Szenen in der Synagoge zu Kaper- num, im Hause des Petrus, im Hause des Jairos, vor allem dem Bericht m letzten Mahl, von der Salbung in Bethanien, vielleicht auch demjenigen m Verhör vor Kaiaphas, wozu dann noch die Tempelreinigungsgeschichte nd einige andere Tempelszenen (Scherflein der Witwe, Worte vom Unter- ng des Tempels 13, 1 ff.) kommen, anschauliche Elemente absprechen können, ährend andererseits, was das Vorkommen von Bodendenkmälern anbetrifft runnen, Teiche, Gräber, Berge), es ohne Frage dem Johannes-Evangelium chsteht.

Überzeugend kann das Versagen des Johannes-Evangeliums hinsichtlich r Darstellung von Innenszenen durch die Nebeneinanderstellung dreier mar- nisch-johanneischer Parallelberichte (Salbung in Bethanien, letztes Mahl, erhör Jesu vor dem Hohenpriester) dargetan werden.

Die Salbung in Bethanien.

Mk. 14, 3 – 9.

enaue Bezeichnung der Ortschaft ντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ) und des uses (ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπ- ῦ) Zeichnung der Szene (κατακει- νου αὐτοῦ), wozu die Anwesenheit r übrigen Tischgäste gut paßt.

le Angaben durchaus bestimmt und

Joh. 12, 1 – 11.

Ebenfalls einwandfreie Bezeichnung der Ortschaft (ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, ὅπου ἦν Λάζαρος, erinnert an das spätere Lazarium), die Angabe über das Haus jedoch reichlich unklar (ἐποίη- σαν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ – wo?) Die Zeichnung der Tischszene — die ja un-

[1]) Vgl. die Spezialuntersuchung der betreffenden Abschnitte.

einheitlich vorstellbar, wenn auch knapp gehalten.

abhängig von dem Ortsbilde vorstellbar ist — wiederum durchaus klar (ἡ Μάρθα διηκόνει, ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σύν αὐτῷ).

Aus dem Vergleich geht hervor, daß Joh. keine bestimmte Vorstellung mehr vom Hause, in dem das Mahl stattgefunden, besitzt, das Bild von demselben ist vielmehr sekundär, wohl aus der synoptischen Salbungsgeschichte und der Lukas-Perikope 10, 38—42 kombiniert.

Das letzte Mahl.

Mk. 14, 12ff.

Das Haus, in welchem das Mahl stattfinden soll, steht von Anfang an im Mittelpunkt des Interesses. Das zeigt sogleich V. 12 die Jüngerfrage: ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα. V. 13. Beginnende Ortszeichnung: das Haus befindet sich in der Stadt. V. 14f. Der Besitzer desselben, der es bewohnt, kennt Jesus und hat schon für einen Raum zur Abhaltung des Mahles gesorgt: dieser stellt ein mit Teppichen gedecktes Obergemach (ἀνάγαιον) vor.
V. 16. Nochmalige Bestätigung der angeführten Ortsangaben. V. 17f. Schilderung der Ankunft Jesu und der Tischszene.

Joh. 13, 1ff.

Nach der umständlichen Zeitangabe 13, 1 erwartet man für eine so anschauliche und dramatische Szene, wie die Fußwaschung, eine entsprechende Ortsangabe. Statt dessen 13, 2f. ganz unvorbereitet ein Übergang in medias res der Darstellung (δείπνου γενομένου ... ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου usw.) Auch sonst im folgenden nichts, was auf eine Kenntnis des Raumes aus eigener Anschauung hinwiese.

Ergebnis des Vergleiches: Während der Bericht des Markus unmöglich vom Ort der Handlung, dem mit Teppichen belegten Oberzimmer im Hause eines jerusalemischen „Hausbesitzers" zu trennen ist, vielmehr die Vermutung nahe legt, daß hier persönliche Beziehungen mit im Spiel sind, fehlen dem joh. Bericht selbst die Elemente einer Topographie. Das weist wohl darauf, daß dem Vf., der sich sonst keine Gelegenheit seine Ortskenntnis zu beweisen entgehen läßt, hier keine eigenen Beobachtungen oder Kenntnisse zur Hand waren.

Jesu Verhör vor dem Hohenpriester und die Verleugnung Petri.

Mark. 14, 53—72.

Mk. verteilt den Stoff auf zwei Schauplätze, den Hofraum (αὐλή V. 54), wo sich Petrus aufhält (V. 53. 54 sowie 66—72), und die inneren Räume des hohenpr. Palastes, in denen das Verhör und die Verspottung Jesu

Joh. 18, 12—27.

Auch Joh. gliedert die Handlung im Zusammenhang mit dem Schauplatz nach dem Gesichtspunkt: draußen (V. 15—18 und 25—28) und drinnen (V. 12—14 u. 17—24). Doch herrscht bei ihm, wie gezeigt wurde, nur so-

ıdet (V. 55–65). Beide Schau-
stehen ihm gleicherweise konkret
ugen.
den ersteren anbetrifft, so zeigt
ie Anschaulichkeit des topogra-
n Bildes V. 53f: Petrus folgt
erne bis in den Hof des Hohen-
rs, wo er sich am Feuer niedersetzt.
kehrt, was den Schauplatz be-
nach der Unterbrechung zu V. 54

verläßt Petrus seinen bisherigen
und begibt sich in das προαύλιον,
zweite Verleugnung stattfindet.
ie Anschaulichkeit der 2. Orts-
lung – die Räume des Ver-
– ist das κάτω ἐν τῇ αὐλῇ V. 66,
s noch den Standpunkt von
5 verrät, charakteristisch; es
daß das Verhör gemäß dem
lungsbilde des Ev. im Oberstock
bäudes stattgefunden hat.

weit Klarheit, als von den Vorgängen im Hof die Rede ist. Zu der Anschaulichkeit des Bildes vom Hofraum und dem Eingang zu demselben ist das Nötige oben S. 42 gesagt: sie steht hinter derjenigen des Markus nicht zurück.

Inbetreff der Vorstellung vom Ort des Verhörs scheint jedoch volle Unklarheit zu herrschen, da es schwer ersichtlich ist, wie sich die Wohnung des Hannas (12–14) mit 19ff. (ὁ ἀρχιερεὺς ἠρώτησεν usw.) und V. 24 (Jesus wird erst jetzt zu Kaiphas geführt!) zusammenreimen.

Mit dem Mangel an Klarheit verbindet sich das Fehlen jeglicher anschaulichen Elemente.

as Ergebnis scheint durchaus beachtenswert: Sofern sich die Vorgänge
ner Erde draußen abspielen, steht Johannes keineswegs hinter Markus
sofern es sich um die Vorgänge im Innern des Gebäudes handelt,
dagegen seine Ortskenntnis. Sollte das nicht darauf hinweisen, daß
ı Beschauer der späteren Zeit es wohl noch allenfalls möglich war, sich
ld von der Topographie des Hofes, wo die Verleugnung Petri statt-
en hatte, zu verschaffen, nicht aber vom Palast des Hohenpriesters, der
rdboden gleich gemacht war?
o haben alle drei Stücke uns ein und dasselbe gezeigt: der klare räum-
intergrund der jerusalemischen Berichte und gute Kenntnis der Denk-
der Vergangenheit, welche uns im Evangelium sonst begegnet, schwindet,
es sich nicht um schwer zerstörbare Bodenerscheinungen, sondern um
ke und Innenräume handelt. Daraus läßt sich nur eines folgern: als
fasser seine Beobachtungen und seinen Überlieferungsstoff sammelte, gab
alte Jerusalem der Zeit Jesu und und der Apostel nicht mehr: die
ler der Vergangenheit waren nur noch erkennbar, soweit der Erdboden
ur von ihnen aufbewahrt hatte. Die Zustände, die sich in der Dar-
widerspiegeln, weisen uns in die Zeit nach der Zerstörung der Stadt [1]).

Hält man sich dieses vor Augen, so ist man vielleicht berechtigt die Schilderung
nigungsversuche auf dem Tempelplatz: 8, 59 – ἦραν οὖν λίθους, ἵνα βάλωσιν ἐπ'
Ort: Tempelbezirk im allgemeinen resp. die Schatzkammer vgl. 8, 20), und
ἐβάστασαν πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι, ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν (Ort: die Halle Salomos

Dieses aus dem eigentlichen Charakter der jerusalemischen „Topologien“ gewonnene Ergebnis scheint noch durch einige inhaltliche Eigentümlichkeiten des 4. Ev. ergänzt und bestätigt zu werden. Was den jerusalemischen Schauplatz anbetrifft, so sei hier noch zweierlei erwähnt: 1) die Abweichungen des johanneischen Berichts über die Tempelreinigung von demjenigen der Synoptiker, 2) die Person des Nikodemus.

Zu den auffallenderen Abweichungen des johanneischen Tempelreinigungsberichts (Joh. 2, 13–22) vom synoptischen gehört die Änderung des Wortes Jesu von der Räuberhöhle (Mk. 11, 17 und Parall.) in das milder klingende vom Kaufhause (Joh. 2, 16) sowie der sich bei Joh. an die Aktion anschließende längere Wortwechsel mit den Juden (2, 18–22). Laut Mark. heißt der Ausspruch, mit dem Jesus seine Tat begründet: οὐ γέγραπται, ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον λῃστῶν; was eine Kombination zweier a. t. Stellen Jes. 56, 7 und Jer. 7, 11 darstellt. Matth. läßt das heidenfreundliche πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν weg, bietet aber sonst dasselbe. Wesentlich übereinstimmend mit Matth. lautet der Ausspruch bei Lukas – Joh. hat dagegen das a. t. Zitat fallen gelassen und bringt statt dessen 2, 16: ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου οἶκον ἐμπορίου. Meist findet man im synoptischen Ausdruck eine wenn auch kräftige, so doch immerhin nicht unzutreffende Verurteilung des wüsten Treibens im Tempel. Man übersieht aber dabei, daß der Ausdruck „Räuberhöhle“ für eine Entweihung des Heiligtums d. h. des Vorhofs durch Taubenverkäufer und Geldwechsler doch wahrlich etwas stark ist. Der Ausdruck wird verständlicher und erhält einen realen Hintergrund, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Mkev. zu einer Zeit abgefaßt ist, wo in der Tat der Tempel nahe daran war, in eine Räuberhöhle verwandelt zu werden. Bekanntlich besetzten um die Zeit des Ausbruchs des jüd. Krieges, d. h. ca 66 die exaltierten Zeloten unter Eleazar einen Teil der Stadt und auch den Tempelplatz, den sie dann lange Zeit innehatten. Von dem „Wüten dieser Räuber“ berichtet reichlich Josephus[1]), sowie auch die rabbin. Literatur[2]). – Verhält es sich nun so, daß die Gestaltung des Strafwortes Jesu bei Mk. unter dem Eindruck bestimmter zeitgeschichtlicher Zustände erfolgt ist, so ist es verständlich, wenn in späterer Zeit die Fassung des Ausspruches befremdlich und unangebracht erschien, was dann bei Joh. dazu geführt hat, sie durch eine andere, der dargestellten Situation besser entsprechende, zu ersetzen. So verstanden ist die johanneische Fassung ein Zeichen für die Distanz, die die johanneische Überlieferung bereits von der Zeit des jüdischen Krieges scheidet; sie versetzt uns in eine Zeit, wo die aufsehenerregenden Ereignisse, die zum Untergang Jerusalems führten, bereits verblaßt waren, also wohl mindestens ein halbes Menschenalter abwärts.

---

vgl. 10, 23) „topologisch“ aus dem Bilde zu erklären, welches der verwüstete Tempelbezirk mit den herumliegenden Steinen zur Zeit des Evangelisten dargeboten haben mag.

[1]) B. J. II und III.

[2]) Strack-Billerbeck I S. 944f.

In dieselbe Zeitlage weist uns der dem Bericht angeschlossene Jesusausspruch von der Zerstörung des Tempels in seiner johanneischen Fassung, 2, 19 „λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν", welcher mit Markus 14, 58 verglichen („ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον" usw. vgl. Mk. 15, 29) nicht nur einen deutlichen Hinweis auf den Tod Jesu, sondern in seiner schillernden Vieldeutigkeit gewiß auch einen solchen auf die Zerstörung des herodianischen Tempels, die den verblendeten Juden selbst Schuld gegeben wird, enthält. Dieses Ereignis ist ebenso, wie das Faktum des an die Stelle des Tempels tretenden mystischen „Leibes Christi", bereits eine vollendete Tatsache (ein Zustand, den übrigens, wie es scheint, auch die Unterredung mit der Samariterin, besonders 4, 21 – 23 voraussetzt).

Zur weiteren Bestätigung dessen, daß für die johanneische Darstellung die Zeit der großen Katastrophe bereits in ziemlicher Vergangenheit lag, ist möglicherweise auch die Persönlichkeit des Nikodemus und die Rolle, die sie im Evangelium spielt, anzuführen. Nikodemus, der nächtlicher Weile zu Jesu kommt, und wie es sich später erweist, ein stiller Verehrer Jesu ist, wird jedenfalls als ein Mann eingeführt, der über einen nicht unansehnlichen Reichtum verfügt haben muß (19, 39 „φέρων μῖγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν."(!) und den die Juden einst zu ihren besten Männern gezählt haben (3, 1, besonders aber 7, 51 f.). Im Hinblick darauf ist wohl von allen Lösungen, die man vorgeschlagen hat, um das über seiner Gestalt liegende „nächtliche Dunkel" zu lichten, die plausibelste diejenige, die ihn irgendwie mit dem berühmten und märchenhaft reichen Nakdemôn ben Gorion resp. dem Buni der rabbinischen Tradition in Zusammenhang zu bringen sucht, mit dessen ursprünglichem Reichtum und Glück das spätere Elend seiner Nachkommen aufs stärkste kontrastiert[1]). Da er Zeitgenosse des jüdischen Krieges gewesen ist, so mußte natürlich seit seinem Tode längere Zeit verstreichen, bis sich die johanneische Tradition von seinem heimlichen Jesus-Jüngertum, wie sie im 4. Ev. vorliegt, ausbilden konnte, was wiederum einen größeren zeitlichen Abstand vom Jahre 70 zur Voraussetzung hätte.

Alle diese Erwägungen bestätigen die Beobachtungen, die wir den topologisch gefärbten jerusalemischen Berichten entnehmen mußten. Fügt man noch Erwägungen anderer Art hinzu, etwa die Beobachtung, daß nirgends im Evangelium eine Erregung mehr über die Katastrophe von 70 nachklingt, oder die Tatsache, daß es jede scharfumrissene Zeichnung des jüdischen Gemeindewesens, wie es bis 70 bestand, sowie seiner typischen sozialen und geistigen Struktur vermissen läßt u. a. mehr, so ist wohl kein Zweifel möglich, daß die Zustände, die Jerusalem dem Auge des Vf. dargeboten haben, dazu angetan waren, die Aufmerksamkeit von der dürftigen Gegenwart auf die gnadenreiche Vergangenheit zu lenken, also geradezu zu einem Aufsuchen der Spuren der heiligen Geschichte von selbst auffordern mußten. Bemerkt sei, daß in den jerusalemischen Berichten jedoch kaum etwas an dinglichen Hinweisen zu er-

[1]) Vgl. Strack-Billerbeck, II S. 412 ff.

blicken ist, was uns in die Zeit der Neuerbauung der Stadt unter Hadrian seit 135 (Errichtung des Tempels des Jupiter-Capitolinus an der Stelle des einstigen Heiligtums, eines Tempels der Venus an der Stelle des Grabes Christi, der Erlassung des strengen Verbotes für die Juden, die Stadt zu betreten usw.) wiese, es sei denn, daß man geneigt wäre, den im Evangelium verherrlichten Sieg der hellenistisch-universalen Form des Christentums über jüdische und judenchristliche Sonderrichtungen (1, 45—51 6, 41 ff. 7, 40 ff. 7, 47 ff. 4, 21 ff), irgendwie mit den Wandlungen in Zusammenhang zu bringen, die seit den Tagen Hadrians (135) in der Christengemeinde von Jerusalem — Aelia sich vollzogen haben und von Eusebius durch die Notizen von der Gründung einer heidenchristlichen Gemeinde mit dem Bischof Markus an der Spitze an Stelle der bisherigen judenchristlichen angedeutet werden [1]).

Bekanntlich ist aber die Wertschätzung der denkwürdigen Stätten im Evangelium keineswegs auf Jerusalem beschränkt, sondern dehnt sich auch auf Galiläa, Samaria und Peräa aus (Kana, Kapernaum, Ort der Speisung, Jakobsbrunnen, Bethanien jenseits des Jordans). Daher muß in Kürze auch dasjenige erwähnt werden, was auf eine bestimmte Zeitlage in den nicht jerusalemischen Partien des Ev. hinweist.

An erster Stelle scheint hier die Spiegelung der Zeitumstände in der Brunnengeschichte Kap. 4 inbetracht zu kommen. Wir erfahren andeutungsweise, daß Samarien bereits mit Erfolg missioniert ist (4, 36 f.) und daß bereits eine zweite christliche Generation, die nicht mit der apostolischen identisch ist, hier wirkt (4, 38). Indessen ist es deutlich, daß auch samaritanische Religionsübung noch weiter besteht (V. 22). Leider stehen jedoch für die Geschichte Samariens in diesem Zeitraum nur dunkle Andeutungen bei Justin, Irenäus, Origenes, Epiphanius zugebote, die dazu ausschließlich die wenig geklärten Gestalten und Lehren der Sektenstifter Dositheus (Dusis), Simon Magus und Mänander zum Gegenstand haben, so daß die Herstellung deutlicher Beziehungen zwischen Joh. 4 einerseits und den samaritanischen Zeitumständen fast ein Ding der Unmöglichkeit ist. Auch die Versuche von Kreyenbühl [2]) und Merx, einiges Licht in die Zusammenhänge zu bringen, können wenig Erfolg aufweisen. Zu dem Interessantesten gehört vielleicht der Hinweis Merx's auf die legendarische Darstellung der samarit. Zustände, in den Annalen des Abulfath, welche die Wirksamkeit und das Leben des Sektenstifters Dusis-Dositheus mit den aus dem Joh. Ev. bekannten Lokalitäten Asker (wohl = Sychar), sowie dem Acker des Joseph und dem Berge Garizim verknüpft. Asker ist der Ort der Sektengründung, wo Dusis-Dositheus sich mit dem großen Gelehrten Jahdu zusammentut. Auf dem Josephsfelde kennen die Annalen den Steinhaufen, der die Stelle bezeichnet, wo der vom Judentum zur Dusissekte abgefallene Jude Levi gesteinigt worden ist. Außer den gen. Plätzen, läßt auch der Bericht der Legende von der (zweijährigen) Brotenthaltung des Dusis und des Jahdu, durch welche sie ihre Heiligkeit bewähren (vgl.

---
[1]) Eusebius, h. e. IV. 6, 4 und V. 12, 1.
[2]) Das Evangelium der Wahrheit, 2 Bde, 1900/1905.

Joh. 4, 32), sowie von der großen Wertschätzung des Wassers eine gewisse Beziehung zu Joh. 4 vermuten. Doch läßt sich bei der Unsicherheit jeglicher chronologischer Vermutungen über die geschichtliche Persönlichkeit des Dusis wohl kaum die zeitliche Priorität der samaritanischen Dusis-Überlieferung, wie Merx das will, sicher behaupten. Nur wenn sich wahrscheinlich machen ließe, daß schon in joh. Zeit eine derartige Dusis-Überlieferung unter den Samaritern bestanden hat, könnte davon die Rede sein, daß unter dem sechsten Mann der Samariterin, von dem Joh. 4, 18 redet, Dositheos-Dusis gemeint ist und die ganze Perikope den Sieg des Christentums über die dositheische Religionslehre im 2. Jh. an dem Ort ihrer Gründung darstellen soll[1]).

Für den Zeitpunkt, an welchem Kana in Galiläa aus dem Dunkel der Bedeutungslosigkeit hervortritt und an die Spitze der galiläischen Christusstätten rückt, läßt sich kein außerjoh. Zeugnis gewinnen, es sei denn, daß man die oben S. 24 behandelte Notiz aus dem Briefe des Julius Africanus sowie die Daten der rabbinischen Literatur über Jakob aus Kefar-Sikhnin für einen sicheren chronologischen Anhaltspunkt hielte. Diese letzteren würden wiederum übereinstimmend in die Zeit nach dem J. 100 weisen.

Kapernaum als Christenstadt, ist, wie wir sahen[2]), in der rabbinischen Literatur für die Zeit um 100 bezeugt. Es fragt sich aber, ob der Sieg der mystisch-sakramentalen (hellenistischen) Form in dieser Gegend nicht erst später stattgefunden hat.

In das II. Jh. weist auch die Bezeichnung des Sees Genezareth 6, 1 21, 1 als θάλασσα τῆς Τιβεριάδος. Die Schriftsteller des ersten nachchr. Jh., Josephus, Plinius, Strabo, auch die Targumim, scheinen nur die Form: See Gennesar resp. Gennesaritis zu kennen. Erst bei Pausanias (Beschreibung Griechenlands, V, 9, 4) und im jerusal. Talmud begegnen wir der Bezeichnung, „See von Tiberias", die sich allmählich im Zusammenhang mit der wachsenden Bedeutung der um 26 erbauten Stadt Tiberias einbürgerte. Das Evangelium scheint in die Zeit des Übergangs von einer Namensform zur andern, also auch von hieraus in den Anfang des II. Jh. zu weisen.

12, 21 wird die Stadt Bethsaida, die im Ev. als Heimatsort des Petrus, Andreas und Philippus gilt, als zu Galiläa gehörig (Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας) bezeichnet. Man hat hier einen Fehler konstatieren oder ein zweites (galiläisches) Bethsaida neben dem bekannten Bethsaida Julias, welches zur Zeit Jesu zu Gaulanitis gehörte, postulieren wollen. Indessen, da Claudius Ptolemäus (II. Jh.) sowie in späterer Zeit Eusebius und Hieronymus Bethsaida Julias zu Galiläa rechnen, wird man annehmen müssen, daß es seit dem II. Jh. administrativ nicht mehr zu Gaulanitis, sondern zu Galiläa gehörte, so daß die Angabe unseres Ev., der dort den Spuren des Andreas, Petrus und Philippus (I, 43) nachgegangen zu sein scheint, durchaus dem damaligen Sachverhalt entspricht[3]).

[1]) Vgl. zu diesen Ausführungen Merx, das Ev. Joh., S. 222ff. [2]) Oben S. 34.
[3]) Die angeführten Daten verdanke ich in der Hauptsache dem Aufsatz von K. Furrer Z.N.W. 1902, S. 216f.

Für Bethanien jenseits des Jordans, Ainon, Ephraim lassen sich keine zeitgeschichtlichen Zeugnisse beibringen.

Das übereinstimmende Zeugnis, das wir den Berichten über die zur Zeit des Ev. in Palästina herrschenden Zustände entnehmen können, weist somit ohne Ausnahme auf die ersten Jahrzehnte des II. Jh. nach Christus, d. h. einen Zeitpunkt, da das alte Jerusalem und das jüdische Gemeinwesen der Zeit Jesu zerstört sind, die erste Erregung, die durch die Katastrophe hervorgerufen war, sich aber bereits schon gelegt hatte. Bestimmte Hinweise auf die Zeit des Wiederaufbaus Jerusalems unter Hadrian nach Unterdrückung des Barkochba-Aufstandes sind uns nicht begegnet[1]).

In die Zeit von 110–132 nach Christus etwa, die eine Periode der Sammlung und Neubefestigung des Judentums außerhalb Jerusalems, in Judäa und Galiläa, der Erneuerung des Gesetzesstudiums (in den Schulen von Jabne und Lydda), der Ausgestaltung des innern Lebens im Sinn der Mischna, der entschlossensten Abkehr der Juden von allem hellenistisch-römischen Wesen und des schärfsten Gegensatzes zu aller Art Minim, Samaritern Nosrim (Christen), namentlich im verseuchten Galiläa bedeutete, fallen somit die Beziehungen, die unser Vf. zu den palästinischen Denkmälern, Traditionen und Zuständen gewonnen hat. Wie wir sahen, ist es dabei nicht unwahrscheinlich, daß er, etwa nach Art der späteren christlichen Pilger, das Land bereist und die verschiedenen Stätten besucht hat (vielleicht spiegelt sich diese Tatsache in den Reiserouten des Ev.: Jerusalem – Galiläa durch Samarien (4, 1 ff.), Kana – Kapernaum (2, 12 und 4, 46 ff.), Kapernaum Speisungsort (6, 1 ff.), Taufort am Jordan – Bethanien – Jerusalem (11, 1 ff.) wieder), um an Ort und Stelle den Spuren des Heilands nachzugehen und die Sprache der Vergangenheit zu vernehmen, die ihm von den Taten des Gottessohnes berichtete.

VIII. Die geschichtlichen Voraussetzungen der johanneischen Traditionsbildung.

Die vorgetragene Auffassung über die Herkunft eines Teiles des joh. Überlieferungsstoffes hat es nicht nur mit der Frage über den Charakter und die Entstehung des Ev. zu tun, sondern berührt in ihren weiteren Konsequenzen auch die Geschichte des Christentums in der nachapostolischen Zeit auf dem Boden Palästinas. Wir waren genötigt zu konstatieren, daß die Überlieferungsstoffe, welche irgendwie mit der Topographie Palästinas verwoben waren, nicht auf bloßer dichterischer Erfindung und Gestaltung beruhten, auch nicht frei wandernde, weder an Raum noch Zeit gebundene Sagenstoffe

---

[1]) Joh. 5, 43 soll hier nicht berührt werden, weil die Beziehung auf Barkochba sich kaum zwingend beweisen läßt. Aber auch im Falle, daß dieser Vers den Aufstand von Barkochba voraussetzt, ändert sich am Gesamtbild wenig.

Das oben S. 58 zum Teich Bethesda gesagte hat ebenfalls nur den Wert einer Vermutung.

darstellen, sondern daß es sich vielmehr um schriftstellerisch ausgestaltete Traditionsstoffe handeln muß, die auf einem ganz bestimmten Heimatboden gewachsen und daher von konkreten Zeit- und Ortsverhältnissen mitbestimmt sind. In einigen Fällen mußte sogar auf besondere Lokaltraditionen geschlossen werden, die vom Verfasser aufgegriffen wurden und ihm den Anküpfungspunkt und das Rohmaterial zu seiner Erzählung dargeboten haben.

Diese Erkenntnis bringt als letztes die Aufgabe mit sich, abschließend noch einmal alles das, oder wenigstens das Wesentlichste davon zusammenzustellen, was als geschichtliche Voraussetzung, als Tatsachenboden für die johanneische Darstellung postuliert werden muß, um dann die gewonnenen geschichtlichen Voraussetzungen, so gut es geht, in das Bild von der Geschichte der frühchristlichen Kirche Palästinas, wie es von der Wissenschaft gezeichnet zu werden pflegt, einzuordnen.

Es hat sich gezeigt, daß bei der Mehrzahl der topographisch näher bestimmten Christusgeschichten des Ev. wir es mit aetiologischen Gemeinde- und missionsgeschichtlichen Darstellungen zu tun haben, in welchen hinter den berichteten Taten Jesu sich meist die Geschichte der christlichen Gemeindebildung und Mission verbirgt, ähnlich wie in den alttestamentlichen Väter-Sagen und den Dionysiaca sich die Vorgänge der Religionsverschiebung und Stammesgeschichte in die Berichte von den Offenbarungsträgern oder von den Taten des Heros zu hüllen pflegen, namentlich wenn es sich um die Gewinnung einer neuen Ort- oder Landschaft für die Stammesreligion handelt. Freilich braucht dies nicht immer der Fall zu sein. Es ist vielmehr zuzugeben, daß bei der Lokalisierung dieser oder jener Christustat das eine oder andere Mal auch Motive literarischer Natur, Namensanklänge oder gar Zufälligkeiten mitgespielt haben mögen, und solche nur da ausgeschlossen sind, wo die Erzählung auch im Einzelnen aetiologische Merkmale aufweist oder wo die Wiederholung oder Häufung der Fälle eine zufällige oder willkürliche Gestaltung der Berichte ganz unwahrscheinlich macht.

Bei alledem wird natürlich nicht zu vergessen sein, daß die Tatsachenrekonstruktion, die wir im folgenden versuchen wollen, auch im besten Fall, wie jede Rekonstruktion, Vermutungen und Aufstellungen enthalten wird, die der Nachprüfung auf Grund anderer zu Gebote stehender Zeugnisse (Rabbinica, Nachrichten der Kirchenväter, Apokryphen) sowie überhaupt der historisch-kritischen Kontrolle bedarf[1]) und erst aus der Übereinstimmung mit den gesicherten Daten seine Richtigkeit endgültig zu erweisen hat.

1. Als erstes, was vor allem Beachtung verdient, tritt uns die Tatsache des Bestehens christlicher Gemeinden resp. Missionszentren an mehreren Orten entgegen, wo man das bisher meist nicht vermutete oder es nur zum Teil feststand.

Vor allem sei hier **Kapernaum** genannt. Schon die Vorliebe des Mk. und Matth. für diesen Ort — während doch den bekannten Logien zufolge

[1]) Diese in erschöpfender Weise zu bieten, kann nicht Aufgabe dieses kurzen Abschnittes sein.

Jesus nicht minder in Chorazin und Bethsaida gewirkt hat – mußte den Gedanken an das Fortbestehen einer Jünger-Gemeinde an diesem Ort nahelegen. Die schon oben angeführten Midraschstellen über den Übertritt des Rabbi Chananja[1]) zum Christentum in Kapernaum (um 110 nach Chr.) sowie die Stelle Midr. Koh. 7,26, wo Kapernaum als von den Juden verabscheute Ketzerstadt erscheint, weisen deutlich in dieselbe Richtung. Was nun dort andeutungsweise hervortritt, wird nach unserer Auffassung der johanneischen Tradition aufs deutlichste bestätigt und in ein neues Licht grückt: Kapernaum ist der Sitz einer Jüngerschaft Jesu 2,12 4,53 6,60 und 66. Hier gibt es eine Petrus-Tradition 6,68. Freilich das Haus des Petrus, von dem die Synopt. berichten, scheint nicht mehr zu existieren. Dagegen ist die auch aus Mk. 1 bekannte Synagoge noch vorhanden und ist wohl das Versammlungslokal der Christen (6,59). Daneben scheint in der Lokaltradition die Erinnerung an die Fernheilung des Sohnes eines königlichen Beamten fortzuleben (4, 46ff.). Vielleicht sind Nachkommen der οἰκία des βασιλικός die Träger dieser Überlieferung (4,53). So fest auch die Christen an diesem Ort gesessen zu haben scheinen, Kämpfe scheinen ihnen nicht erspart gewesen zu sein[2]). Ob es sich um solche gegen jüdische Volksgenossen oder nicht vielmehr gegen eine judaisierende Richtung des Christentums gehandelt hat, (die Nazaräer des Epiphanius?) ist wohl mit Sicherheit nicht auszumachen, jedoch spricht manches für das letztere (6,41f. 6,66). Irgendwie scheint nämlich der Ort im großen Hellenisierungsprozeß des Christentums, der zu der Sakramentsmystik (6,53ff.) führte und eine Abspaltung der nüchternen judaisierenden Richtung zur Folge hatte, eine Rolle gespielt zu haben.

Weiter ist als zweiter Brennpunkt des galiläischen Christentums Kana zu nennen[3]). Wie es scheint, ist es neben Kapernaum die Gegend von Kana mit dem galiläischen Kochaba oder Kâkab und Kefar Sikhnin (beide Orte sind nur wenige km von Kana entfernt) gewesen, wo das galiläische Christentum in seiner mystisch-pneumatischen Form es zu größerer Bedeutung gebracht hat. Wohl von hier aus haben die leiblichen Nachkommen der Familie Jesu ihre bedeutungsvolle Tätigkeit in Galiläa und weiterhin entfaltet (Brief des Julius Africanus, Joh. 2,1.12 7,3). Nach dem Zeugnis des Talmud hat hier bis hinunter nach Sepphoris etwa um 100 nach Chr. der berühmte judenchristliche Lehrer Jakob aus Kephar Sikhnin nicht nur unter Christen, sondern auch unter Juden großes Ansehen genossen[4]). Obgleich hier vieles noch unklar

---

[1]) Vgl. oben S. 34. Dazu Strack-Billerbeck zu Matth. 4,13. Auch A. Schlatter, die Kirche Jerusalems v. J. 70–130 S. 10f.

[2]) Vgl. oben S. 33.

[3]) Vgl. die Ausführungen S. 24f.

[4]) Vgl. die Talmudstellen bei Strack-Billerbeck I. S. 37f. dazu Schlatter a. a. O. S. 8ff. Es mag die Frage entstehen, ob diese Figur des nach der rabbinischen Literatur größten judenchristlichen Lehrers nicht durch eine Verwechslung mit dem Haupt der jerusal. Gemeinde, Jakobus dem Gerechten, entstanden sei. Indessen der Inhalt des von ihm Berichteten, als insbesondere die deutliche Verknüpfung seiner Tätigkeit mit Galiläa und mit rabbinischen Größen der nachapostolischen Zeit, läßt das nicht als wahr-

ist, berechtigt doch der topologische Charakter der Berichte und die Häufung der Stellen über Kana zu der Annahme, daß es einen Zeitpunkt gegeben hat, da Kana in aller Munde war und sogar Kapernaum in den Schatten stellte. Daß dieser Ruhm Kanas irgendwie mit der Bekehrung oder Wirksamkeit der leiblichen Verwandten Jesu zusammenhänge, ist eine Möglichkeit, die nur als Vermutung ausgesprochen werden darf.

Große Missionserfolge sind nach den ersten, mehr zufälligen Errungenschaften der apostolischen Zeit (Act. 8), für den Anfang des II. Jh. in Samarien zu verzeichnen. Sychar und andere Nachbarsorte haben bereits christliche Gemeinden. Der Jakobsbrunnen in der Nähe des Josephsackers ist ein christliches Heiligtum, wo man sich des Erdenwandels Jesu erinnert. Möglich ist es, daß die Stätte zugleich vom Siege des jungen Christentums über die samaritische Religionslehre, die mit dem Namen des Dusis-Dositheos verknüpft ist, Zeugnis ablegt, scheint doch Sychar bis dahin Zentrum dieser Bewegung gewesen zu sein. Die Hoffnungen, die man im Zeitalter der apostolischen Mission kaum zu hegen wagte, beginnen jetzt in Erfüllung zu gehen: das Feld in Samarien ist reif zur Ernte.

Auch auf dem flachen Lande und in kleineren Landstädten hat der christliche Glaube Fuß gefaßt. Was wir aus Eusebius und Epiphanius über den Bestand von Gemeinden im Ostjordanlande (Pella, Kokaba, Dekapolis, Beröa) wissen[1]), wird durch die Rolle, die Bethanien (Bethabara) jenseits des Jordans bei Joh. spielt, ergänzt und bestätigt. Auch der „Nazaräer"name, den nach Epiphanius die Christen im Ostjordanlande trugen und die in diesen Kreisen sich findende Verehrung Jesu als des Nazareners, des Sohnes Josephs und der Maria wird auch für die Zeit des Joh. durch die Nathanael-Perikope 1,45 bestätigt. Sitz einer Christengemeinde dieser Wesensart scheint eben dieses Bethanien zu sein, das sich dazu einer besonderen Überlieferung von Joh. dem Täufer und Jesus zu rühmen scheint, welche sich hauptsächlich an die geschätzte Taufstätte knüpft[2]).

Ähnliche Zustände, wie in diesem Bethanien, scheinen auch in der Provinz

---

scheinlich erscheinen. Es wird bei der Existenz eines zweiten berühmten Judenchristen desselben Namens ein Menschenalter später sein Bewenden haben. Vielleicht ist es erlaubt, diesen späteren Jakobus mit dem Briefe dieses Namens, der ja von einem διδασκαλος verfaßt ist, in Verbindung zu bringen?

[1]) Vgl. Epiph., haer. XXIX 1. 4. 5. und dazu Harnack, Mission und Ausbreitung und M. Friedländer, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen, Berlin 1908.

[2]) Vielleicht ist es berechtigt den Abschnitt 1,35–51 des Ev. als Darstellung dessen zu fassen, wie im Ostjordanlande, im Zusammenhang mit der Täuferbewegung der judenchristliche (mit Epiphanius geredet nazareische) Glauben an die Messianität des Josephssohnes Jesu aus Nazareth entsteht (vgl. die Zeugnisse des Petrus 1,41 des Philippus 1,45 und des Nathanael 1,49, in denen noch alttestamentlich-jüdische Luft atmet). Erst in Zukunft sollen die im judenchristlichen Sinn gläubig gewordenen Jünger „noch größere Dinge sehen" (1,50), d. h. sich von der Würde Jesu als des Weltheilandes, der alle übrigen Religionen überwindet, überzeugen. Dieses geschieht erstmalig in Kana (vgl. 2,11: und seine Jünger glaubten an ihn). Vgl. hierzu Friedländer, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen, Berlin 1908.

Judäa, so in der Gegend von Ainon, wo ebenfalls eine christliche Gemeinde die Täufer zu verdrängen beginnt, und in Ephraim, nordöstlich von Jerusalem zu bestehen.

Vor den Toren des zerstörten Jerusalem endlich ist – ob erst nach der Zerstörung oder schon früher, ist schwer zu sagen – eine größere christliche Niederlassung entstanden, die sich, vielleicht wegen der Armut ihrer Bevölkerung, ebenfalls „Bethanien" oder – so wohl nach dem Namen seines „Ortsheiligen" – Dorf des Lazarus (12, 1) nennt. Hier, wo man wohl insonderheit nach den Zeiten der Zerstörung und Verwüstung die heiligen Spuren der Vergangenheit zu schätzen wußte, wob sich ein Sagenkranz um die denkwürdigste Stätte des Dorfes, das Grab des Lazarus. In der Gestalt dieses Mannes scheint es, hatten sich die „Armen von Bethanien" im Anschluß an einen uns nicht mehr deutlich erkennbaren Volksglauben ihren Lokalheros geschaffen, dessen von Frauen betrauerter Tod mit der nachfolgenden Auferstehung sich zu einer eigentümlichen Doublette der Todes- und Auferstehungsgeschichte Jesu verdichtete, und ebenso wie diese zu einer anbrechenden mächtigen Stütze des Glaubens an den in Christus angebrochenen Sieg des Lebens über Tod und Verwesung zu werden. Es scheint, daß dieser Ort auch in irgendwelchem Zusammenhang mit der jährlichen Passahfeier der jerusalemischen Christen gestanden hat (12, 1 ff.). Freilich vom Hause, in dem einst die Passion Jesu inauguriert worden war und das, wie es scheint, der Evangelist Mk. oder sein Gewährsmann noch aus eigenem Augenschein kannten, scheint seit der Zerstörung nicht mehr die geringste Spur erhalten gewesen zu sein.

Was Jerusalem selbst anbetrifft, so ist schon oben von dem Bestehen einer christlichen Gemeinde hierselbst in der Zeit von 70 – 135 die Rede gewesen[1]. Diese hat ihren eigenen Versammlungsort (nach Epiph. eine „Kirche") auf dem Berge Sion gehabt, welche möglicherweise den Schauplatz für die johanneischen Perikopen 20, 19 ff. 20, 26 ff. abgibt. Was Eusebius und Epiphanias über die Bischöfe resp. Presbyter der jerus. Kirche berichten, ist, wenn auch mit Vorsicht aufzunehmen, ein weiteres Zeugnis für diese Tatsache. Die Erzählung des Joh. liefert durch mehrfache Erwähnung eines Anhangs Jesu in Jerusalem (μαθηταί und πιστεύοντες, besonders beachtenswert ist die Notiz von den Jüngern 7, 3 und im Zusammenhang mit Nikodemus die Stelle 7, 49 f.) einen neuen Beitrag zu dieser Tatsache. Was aus ihm vor allem hervorgeht, ist der Umstand, daß keiner der ἄρχοντες, der jüdischen leitenden Persönlichkeiten, kein Vertreter der Oberen sich jemals zum Christentum bekannt hat. Die Gemeinde setzt sich durchaus aus den unteren sozialen Schichten zusammen, was auch zu dem über Bethanien Gesagten stimmt. Nur eine Ausnahme scheint die Überlieferung der jerusalemischen Gemeinde gekannt zu haben, und diese betrifft Nikodemus, der einst eine außerordentlich angesehene Stellung unter den Juden eingenommen hat, dann aber zum Christentum übergetreten ist[2]. Sein Andenken steht in solchen Ehren, daß die Tradition

[1]) Vgl. hierzu insbesondere A. Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70 – 130, wo indessen ein Teil des Vorgetragenen nur den Wert von Vermutungen hat.

[2]) Vgl. oben S. 65 f.

ihn dem vornehmen Joseph von Arimathia der Zeit Jesu an die Seite gestellt hat. Über das innere Leben der jerusalemischen Gemeinde läßt sich dem Evangelium kaum etwas Sicheres entnehmen. Die Streitszenen und Diskussionen der Kap. 5 und 7—10 können ebenso gut allgemeine Zeitumstände, wie die jerusalemischen widerspiegeln. Die Überlieferungen, die der Vf. in Jerusalem über die Zeit Jesu und der Apostel vorgefunden hat, decken sich in weitem Umfang mit den lukanischen, einige Jahrzehnte früher gesammelten Daten und stellen zum Teil ein späteres Entwicklungsstadium derselben Tradition dar. Man rühmt sich dessen, daß Jerusalem die Wiege der Gemeinde und ihr Sitz seit der Auferstehung Jesu ist. Die ersten Erscheinungen des Auferstandenen verlegt man ganz wie Luk. hierher. Selbst Petrus hat ebenso wie der Lieblingsjünger Jerusalem in den dunklen Tagen nicht verlassen. Mutter und Brüder Jesu ebenso wie die Elf, gehören vom Anfang an zum Bestand der Gemeinde (Joh. 7,10 19,26 zu vgl. Act. 1,14), unter ihnen nimmt neben Petrus eine hervorragende Stellung der Lieblingsjünger, wohl Johannes der Zebedaide, ein. Alle diese Überlieferungen scheinen hauptsächlich an den denkwürdigen Stätten ihren Rückhalt gehabt zu haben. Auf dem verwüsteten Tempelplatz kannte man noch die Stellen, wo der Tempel, die Halle Salomonis, die Schatzkammer gestanden, die schon in der vorjohanneischen Überlieferung eine Rolle spielen. Der Siloateich, der einst im jüdischen Reinheitsritual eine große Rolle gespielt hatte, ist, wohl im Zusammenhang mit dem zeitweiligen Verlassen der Stadt seitens der jüdischen Bevölkerung, zu einer der Stätten geworden, wo die jerusalemischen Christen den immer größere Bedeutung erlangenden Ritus der Taufe vollziehen. Was aber der jerusalemischen Gemeinde bei allem Mangel an äußerem Glanz noch fort und fort ihre eigentümliche Stellung und Würde in der christlichen Welt bewahrte, war die apostolische Tradition, in deren Besitz sie sich befand, und vor allem die Stätten des Leidens, Sterbens und Auferstehens Christi, an denen die lebendige Überlieferung weiter webte und die namentlich im Zusammenhang mit dem Beginn der christlichen Märtyrerverehrung in wachsendem Maße die Blicke unzähliger Christen nach Jerusalem richtete.

2. Neben die Ausbreitung des Christentums und die Entfaltung des christlichen Gemeindelebens in Palästina tritt als zweite wesentliche, durch den Bericht des Joh. Ev. durchschimmernde Tatsache das gleichzeitige Weiterbestehen des zeitweilig zu hoher Blüte gelangten, dann aber seine Bedeutung mehr und mehr einbüßenden T ä u f e r t u m s. Die Erkenntnis der großen Volkstümlichkeit und ungewöhnlichen Kraft und Bedeutung, welche die Täufersekte nach dem Tode ihres Meisters auf mehr als ein Jahrhundert hinaus entfaltete, so daß sie zeitweilig geradezu zu einer eschatologischen Parallelbewegung des Christentums wurde und mit diesem längere Zeit um den Erfolg wetteiferte, gehört zu den Voraussetzungen, ohne welche ein rechtes Verständnis des Johannes-Evangeliums unmöglich ist. Wie im Evangelium der Täufer zeitweilig vor und neben Jesus steht, um schließlich ihm das Feld zu räumen, so in der Religionsgeschichte Palästinas (und nicht nur Palästinas) die Täufer-

gemeinde vor und neben der Christusjüngerschaft. Der Prolog, das ganze erste Kapitel, der Abschnitt 3,22 bis 36 und die auch später immer wieder durchbrechenden Seitenblicke 5,31 ff. 10,40 f., namentlich die unablässliche Polemik und Apologetik zeigt unzweideutig, daß für die Zeit des Ev. das Christentum keinen zweiten Konkurrenten hat, der an Stärke dem Täufertum gleichkommt. Hat es doch nicht an Gläubigen gefehlt, die — wie später das Mandäertum — Johannes den Täufer für die fleischgewordene Offenbarung Gottes, das Licht, welches in die Welt kommen sollte (1,6 ff.) und andere, die ihn fort und fort für den Messias oder mindestens für den großen Propheten der Endzeit (1,19 ff) hielten und auf diese und ähnliche Weise den Zentralgedanken des Christentums gefährdeten. Dazu rühmt sich sowohl der eine als auch der andre religiöse Verband in gleicher Weise, das unfehlbare religiöse (eschatologische) Reinigungsmittel der Taufe zu besitzen.

So führt uns das Joh. Ev. in die Zeitperiode, wo auf dem Boden Palästinas sich die Frage nach der Superiorität der einen oder anderen messianisch-eschatologischen Religionsbewegung entscheiden mußte. Freilich ist es dem an den Erfolgen Christi in der griechischen Welt geschärften Auge des Evangelisten kein Geheimnis mehr, in welchem Sinne diese Entscheidung ausfallen muß.

Die Basis der täuferischen Bewegung in Palästina hat sich zur Zeit unseres Ev. stark erweitert. Bei Mk. und Matth. erscheint sie noch auf den südlichen Teil der Jordanebene beschränkt. Schon Lukas (3,3) berichtet, daß Joh. nicht am Jordan allein gewirkt, sondern seine Tätigkeit auf die ganze Umgegend des Jordan (περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου) ausgedehnt hat. Ein noch späteres Stadium zeigt die joh. Überlieferung. Schon Bethanien jenseits des Jordan weist auf einen neuen Ort. Hier haben sich Spuren der Täuferwirksamkeit erhalten. Eines der Hauptzentren seiner Gemeinde muß hier bestanden haben, indessen scheint es, daß mit der hier angelangten Botschaft von dem Messias Jesus sie einer christlichen Gründung hat weichen müssen (vgl. bes. 10,41 f.). Ihr Schwerpunkt befindet sich jetzt im Westjordanlande. Wenn es auch nicht möglich ist, die Lage von Ainon (3,22 ff.) genau zu bestimmen, so ist es doch sicher, daß der Ort sich hier, etwa an der Peripherie Judäas, befunden haben muß. Hier scheint nun einer der Hauptschauplätze gewesen zu sein, auf dem der Wettkampf zum Austrag kommt. Wenn auch weitere Ortschaften nicht genannt werden und vermutlich in Jerusalem von Johannesanhängern nicht die Rede ist (doch vgl. 5,35), so wird man doch kaum zweifeln dürfen, daß die genannten Punkte nur zwei Beispiele für viele darstellen.

Aber nicht nur Konkurrentin des Christentums war die Johannesgemeinde, sie war auch in weitem Maße deren Weg- und Bodenbereiterin. Man kann sie, um einen paulinischen Ausdruck in etwas veränderter Bedeutung zu gebrauchen, für eine bestimmte Periode in gewissem Sinn eine „Erzieherin auf Christus hin“ nennen. Gerade das Johannes-Evangelium erhebt es zur Gewißheit, vor allem durch 1, 35 ff. und 3,22 ff., daß Johannesjünger in

großer Zahl fortlaufend sich der Jesusgemeinde anschlossen und ihre Reihen füllten. Die palästinische Christengemeinde scheint in der ersten Zeit die Tendenz gehabt zu haben, sich in Jerusalem zu konzentrieren. In dieser Zeit mag das Täufertum die Ernte unter den ländlichen Bewohnern des Ostjordanlandes und Judäas eingeheimst haben. Als nun in den Zeiten der Verwüstung und Verfolgung die Christen wieder in die Provinz kamen, scheinen die Missionserfolge unter den Anhängern des Täufers begonnen zu haben.

Über die Anfänge der Taufe im Urchristentum, wie, wann und wo ihre Übernahme und Einbürgerung sich vollzogen haben könnte, ist sich die Forschung noch immer nicht im Klaren[1]). Wenn es auch richtig ist, daß sie letztlich auf den synkretistischen Voraussetzungen des Zeitalters, des Urchristentums beruht, so ist doch vorläufig die Frage: Jerusalem oder Antiochien?, jüdische oder hellenistische Voraussetzungen? offen geblieben. Es scheint, daß auch zur Lösung dieser Frage das Johannes-Evangelium einen Beitrag liefern kann. Joh. 3,22ff. mit seinem Abschluß 4,1–3 scheint als Fortsetzung der Nikodemus-Perikope, richtig verstanden, gewissermaßen einem Einsetzungsbericht gleichzukommen (4,2 ist eine spätere Korrektur in historisch-kritischem Sinn). Er scheint zu besagen, daß die Einführung der Taufpraxis erstens auf die Beziehungen zur Johannesgemeinde resp. auf den Anschluß vieler Johannesjünger zum Christentum zurückgeht und, ferner, daß sie sich schon auf dem Boden Palästinas vollzogen hat. Indem auch hier die opera ecclesiae als opera Christi dargestellt werden, wird allen Einwänden gegen die Taufe, ebenso wie durch Matth. 28,18f. der Boden entzogen und erhält das Sakrament durch das Tun des Meisters die höchste und letzte Sanktion.

3. Weitere Rückschlüsse und Erkenntnisse zur Geschichte der Urchristentums hängen mit der Frage zusammen, ob und inwiefern der Gesamtaufriß des johanneischen Lebens Jesu durch den Gang der späteren Ereignisse und das Schicksal der christlichen Religion in Palästina beeinflußt ist. Es handelt sich hier vor allem um das gegenüber den Synoptikern veränderte joh. Grundschema: dort Tätigkeit Jesu in Galiläa, darauf Fluchtwege und Todesgang nach Jerusalem, hier — beständiger Wechsel des Schauplatzes und vor allem — frühzeitige Verlegung des Schwerpunktes der Ereignisse nach Jerusalem. Verfehlt wäre es jedenfalls hier von einer Alleinherrschaft des gemeindegeschichtlichen Motivs zu reden. Erstens ist es fraglich, ob die jetzige Anordnung des Stoffes im Ev. überall die ursprüngliche ist, wogegen namentlich die Unterbrechung des ursprünglichen Zusammenhangs zwischen Kap. 5 und 7 spricht. Ferner hat jedenfalls der Umstand, daß der Verfasser die Überlieferungsstoffe hauptsächlich in Jerusalem gesammelt hat, vielleicht auch seine Reiseroute, die er durch Palästina genommen, das Seinige zur Änderung beigetragen. Endlich ist es möglich, daß auch Kompositionsgründe und eine gewisse Tendenz mitgewirkt haben. Immerhin scheint das alles nicht auszu-

[1]) Man vgl. am besten die Unsicherheit, wie sie bei Bousset, Kyrios Christos[2] 91 zu Tage tritt. Und mit welcher Sicherheit hat man seinerzeit, z. B. A. Seeberg darüber geurteilt! (Bibl. Z. u. Str. fragen, Taufe im Urchristentum.)

reichen, um den radikalen Bruch mit der synoptischen Tradition, die bereits durch jahrzehntelanges Bestehen gefestigt und geheiligt war, zu erklären. Hier müssen größere Kräfte mit im Spiel gewesen sein, um eine neue Tradition zu schaffen, die Jerusalem zum Zentrum des Aufenthalts Jesu macht und der galiläischen Wirksamkeit den Charakter des Episodenhaften aufprägt.

Solche Kräfte, die alte Traditionen zerschlagen, und dann Neugruppierungen und Weiterbildungen des Stoffes verursachen, pflegen von weittragenden Ereignissen der Volksgeschichte auszugehen. Beispiele lassen sich sowohl zu dem alttestamentlichen Überlieferungsstoff, als auch aus dem Gebiet der hellenistischen religiösen Traditionsbildung anführen (z. B. die Erweiterung des dionysischen Sagenstoffes im Zusammenhang mit dem Zug Alexanders des Gr. nach Vorderasien und Indien). Ein solches Ereignis von grundlegender Bedeutung ist für die Frühgeschichte des Christentums ohne Frage die Umbildung des galiläischen Christentums ins jerusalemische. Wie wir uns die Konsolidierung der galiläischen Fischerreligion in Jerusalem zu denken haben, bleibt noch immer ein Geheimnis, ebenso wie das Einrücken der leibl. Verwandten Jesu in führende Stellungen, die vollständige Übersiedelung nach Jerusalem und manches andere. Jedenfalls hat die eigentliche Mission des Christentums, so weit sie im Licht der Geschichte daliegt, von Jerusalem aus eingesetzt. Hier hat sie sich zuerst durchgesetzt, ihre ersten Gemeinschaftsformen und Lehren, die Anfänge ihrer Theologie ausgebildet. Das geht als geschichtlicher Kern aus der lukanischen Darstellung in der Apostelgeschichte hervor, und dasselbe ist es auch, was die synoptische Tradition in ihren Grundlinien in die johanneische umgebildet hat. Insofern ist das Grundschema des Johannes-Evangeliums, mit den jerusalemischen Taten Jesu im Zentrum der Darstellung, eine Spiegelung der großen Verschiebung, die sich vollzogen hat. Nicht daß das galiläische Christentum bereits untergegangen wäre. Die Rolle Kanas (und Kapernaums) belehrt uns eines anderen: es besteht fort. Auch scheinen die Beziehungen zwischen Galiläa und Jerusalem, ebenso wie mit dem Ostjordanlande weiter zu bestehen. Doch ist Jerusalem schon fast zur πατρίς Jesu geworden[1]). Seine Brüder wandern bereits bei Jesu Lebzeiten nach Jerusalem und fördern indirekt seine Sache, obgleich andererseits die ursprüngliche Tatsache ihres Unglaubens noch durchblickt[2]). Ungeachtet der ununterbrochenen Anfeindungen mehren sich hier seine Anhänger[3]). Schließlich suchen ihn sogar Griechen hier auf (12,20), um seinen Ruhm zu mehren. Hierin und in vielem andern spiegelt die Darstellung Zustände wieder, die später an die Stelle der galiläischen Anfänge getreten waren.

Mit diesen drei Themen: der Ausbreitung des Christentums in Palästina, den Beziehungen zwischen den beiden Religionsgemeinschaften der Jesus- und

---

[1]) Vgl. auch 4,43f. In der Deutung der πατρίς auf Judäa hat wohl Origenes und Theodor v. Mops. gegen die meisten harmonistisch gerichteten Ausleger recht.

[2]) 7,3ff.

[3]) 7,31 7,40f. 8,31 11,45f.

Täuferjünger und der Konzentration des palästinensischen Christentums in Jerusalem, scheint mir das Wesentlichste zur Frage der geschichtlichen Voraussetzungen der johanneischen Traditionsbildung, soweit diese mit Palästina verknüpft ist, gesagt zu sein.

Es soll damit keineswegs behauptet sein, daß nicht noch verschiedene andere Tatsachenmomente der späteren Entwicklung hier in Betracht kämen. Im Gegenteil, es ist ziemlich allgemein anerkannt, und hat auch im Laufe der Untersuchung nicht an Hinweisen darauf gefehlt, daß das der Fall ist und namentlich mannigfaltige zeitgeschichtliche, kirchliche Zustände, Bräuche, Lehrrichtungen u. a. mehr sich im Evangelium spiegeln. Doch würde das Nachgehen diesen Problemen uns in das weite Gebiet der werdenden Religionsformen der Großkirche führen und damit zugleich weg vom Boden Palästinas und hinaus auf den Boden des hellenistischen Christentums, etwa nach Syrien oder Kleinasien versetzen. Das würde aber eine Überschreitung des Rahmens, den sich diese Arbeit gesteckt hat, bedeuten.

Die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung hat vielmehr darin bestanden, einen Beitrag zur Geschichte der christlichen Überlieferung zu geben, d. h. im besonderen, am Beispiel des Johannes-Evangeliums zu zeigen, daß auch die Tradition, die diesem Evangelium zugrundeliegt, einen bestimmten Heimatsboden gehabt hat und, bevor sie ihren Zug durch die hellenistisch-römische Welt antrat, in unverkennbarer Anlehnung an die Denkmäler und Spuren christlicher Vergangenheit, d. h. an die denkwürdigen Stätten des Mutterlandes gewachsen ist und hier ihre ersten Knospen und Blüten getrieben hat.

Namen- und Sachregister.

Abendmahl s. Eucharistie
Abgarsage 6
Abimelech 1
Abraham 1f. 30[1]
Abulfathsage 16. 66
Abschiedsreden 55
Acta Joannis 5
„ Philippi 5
Aelia Capitolina 36. 60. 66. 68
Aetiologische Sagenmotive 2ff. 51f.
Aetiologische Erklärung von Naturphänomenen 6
— v. Namen 1f. 51f.
— v. Riten und Bräuchen 3f. 36ff. 55ff.
— v. Vorgängen der Stammes- und Religionsgeschichte 1f. 51. 76f.
— der Ausbreitung des Christentums 6. 30. 52f. 76f.
— der Ausbreitung der Dionysosreligion 4. 76
Aetheria, Pilgerin 18[1]
Ain-eš-Šefa 36[2]
Ain-Fâra 27
Ain-Kana 15
Ainon bei Salim 11. 15. 26. 50. 52. 74
Alexanders Zug nach Indien 76
Allegorische Deutung der Ortsnamen 14f. 51f.
Alter der heiligen Stätten in Palästina 14. 17f. 59ff.
Amtsgeist 56f.
Andreas der Erstberufene 5. 14. 20f. 67
Anhauchung 57
Apollo 3f.
Asker 66
Auferweckung des Lazarus 12. 47ff.
Augensalbung 38
Augenzeugenschaft 7f.

Baptisterium s. Tauforte
Bar-Kochba-Aufstand 60. 68
Battôfebene 25
Bäume, heilige 1f. 21
Beerseba 1
Berg, heiliger der Samariter (Garizim) 28ff. 53
Berg der Speisung und der Seligpreisungen 11. 31. 33f.
Bêsân s. Skythopolis
Bethabara s. Bethanien, ostjordanisches
Bethanien, ostjordanisches 11f. 17f. 20ff. 53. 71
Bethanien am Ölberg 12. 17f. 46ff. 61f. 72f.
— Ort der Begegnung 11. 18. 47
Bethel 1f. 14. 50
Bethesda (Teich) 11. 17. 19. 35ff. 61
Beth-Hini resp. Hino 17[1]. 49
Bethsaida, Stadt des Andreas, Petrus u. Philippus 11f. 67

Bethsatha s. Bethesda
Bischofsliste, jerusalemische, des Eusebius 60
Brotbrechen in der Eucharistie 59
Brüder, leibliche, Jesu 22. 24. 73
Brunnenmotiv 27ff.

Chananja s. Rabbi Chananja
Chirbet Kana 15. 24f.
Chronologischer Darstellungstypus 6ff.
Chronologie im Lukasev. 8f.
— im Johannesev. 9f.
— der Leidensgeschichte 55f.
Claudius Ptolemäus 67

Dalmanutha 8
Dekapolis 8. 71
Delphi 3
Denkmäler, zerstörbare u. unzerstörbare 60ff.
Dionysossage 3f. 22f. 30[1]. 76
Geburt des D. 3
Feste des D. 3. 56[2]
Dositheus 30. 66ff.
Dusis s. Dositheus

Ebal 29
Ebionäer 34. 54
Eleasar ben Kalir 15. 23
Elieser s. Rabbi Elieser
Elohist 1f.
Elis (Griechenland) 3. 14
Enon s. Ainon
Ephraim (Ort) 12f. 17. 49f.
Epiphanie des Dionysos 3. 30[1]
— Jahwes resp. Elohims 1f. 30[1]
Epiphanie Jesu 21. 30
Epiphaniasfest 55[2]. 57. 71
Epiphanius v. Salamis 61. 66. 70. 72
Erleuchtung (φωτισμός)-Taufe 37
Et-Taijbe (Ephraim) 49
Eucharistie 33f. 52. 58f.
Eucharistie — ein Frühmahl 59
Eusebius v. Cäsarea 18f. 21. 24. 27. 36. 45[1]. 60. 66

Festkalender der alten Kirche 54f.
Fisch und Brot in der Eucharistie 58
Freunde Jesu 24
Fußwaschung 41. 56f.
— als Sakrament 56

Gabbatha 12. 43. 62
— Bedeutung des Namens 43[1]
Garizim 16. 28ff.
Garten des Grabes Jesu 12. 19. 44f.
Gaulanitis 67
Geistesmitteilung 56f.
Gemeinde, christliche in Bethanien 72
— in Ephraim 50. 72
— in Jerusalem 72f.
— in Kana 53. 70f.

Gemeinde in Kapernaum 70
— im Ostjordanlande 53. 71f.
— in Samarien (Sychar) 53. 71f.
Gennezareth, Gennesar(itis) 8. 67f.
Gerar 1
Gilead 2
Golgatha 12. 43f. 62
Grabanlagen in Palästina 45f. 47f.
Grab Christi 12. 19. 43f. 62. 66
— des Dionysos in Delphi 3. 14
— des Johannes in Ephesus 5
— Josephs 29
— des Lazarus 12. 18. 47ff.
— des Philippus in Hierapolis 5
Grabeskirche 45. 66
Grundlagen der joh. Tradition 54. 76f.

Hadrian 36. 61. 66
Hallen (στοαί) des Bethesdateiches 35f.
Halle Salomos 12. 16. 38f.
Haus der Maria und Martha 47f. 61f.
— des letzten Mahles 63
— Simons des Aussätzigen in Bethanien 61
Hebron 1
Heiligenlegenden 5f.
Heiligtümer Israels 1f.
— griechische 3ff.
— der alten Kirche 5f.
— des Mittelalters 4
— in Jerusalem 45f. 60f. 72f.
— in Samarien 29f. 66f.
— im Ostjordanlande 20f.
Heilung des Blindgeborenen 36ff.
— des Sohnes des königl. Beamten in Kapernaum 23. 70
Hellenisierung des paläst. Christentums 33f. 58. 66. 70f. 76f.
Hieronymus 18ff. 20. 67
Hippolyt 57
Hochzeitsmotiv in Göttermythen (ἱερὸς γάμος) 22. 54
Hochzeit zu Kana 22ff. 54. 57
Hof im Palast des Hohenpriesters 12. 41f. 62f.

Ikaria 4. 30[1]
Ikaros (Ikarios) 4
Indien, Zug des Dionysos nach 4. 76
Innenszenen, Schilderung von 61ff.
Irenäus 66

Jahwist 1f.
Jakobsbrunnen bei Sychar 11. 14f. 16. 18f. 27ff. 71f.
Jakob aus Kefar Sekhanja (Sikhnin, Sama) 25. 70
ἱερὸς γάμος s. Hochzeitsmotiv
Jerusalem 11f. 18f.
Johannes der Täufer 20f. 26f. als Messias 74
Johannesgemeinde und Johannesjünger 20f. 26f. 73ff.
Jordan 11f. 20f. 74

Josephus, Fl. 15. 39. 60. 64f. 67
Jotapata 24
Judenchristen s. Ebionäer, Nazaräer
Judentum in Palästina 68
Julius Africanus, Brief des 24f. 67. 71
Jupiter Capitolinus 66
Jünger Jesu 20f. 24. 71ff. 73
Justin 37[2]. 57. 66

Kana in Galiläa 11. 13. 15. 22ff. 52. 57. 67. 70f.
— Vorrang vor Kapernaum 23. 52
Κάναι in Kleinasien 23
Kapernaum bei den Synopt. 8
— im Johannesev. 11. 23. 31f. 33f. 67. 69f.
— Synagoge von K. 32. 70
— in der rabbinischen Literatur 34. 70
Karn-Hattin 33
Kedronbach 12. 16. 39ff. 61
Kefr Kenna 15
Kefar Sama 25
Kefar Sekhanja (Sikhnin) 25. 70
Kidron s. Kedron
Kijew 5
Kirchen an denkwürdigen Stätten der Vergangenheit 5. 18. 59ff. 72
Kokab (Kochaba) in Galiläa 24. 70
Königsgräber 45
Konstantin d. Gr. 44

Laubhüttenfest 36. 38
Lazarium s. Bethanien
Lazarussage 47ff. 72
Leidensgeschichte 40ff. 55f.
Lieblingsjünger 45f. 73
Lokalisierung von Mythen und Sagen 3ff.
Lokaltradition
— von Jerusalem 39. 40ff. 73f.
Bethanien 21. 48. 72
Bethsaida 68
Ephraim 50
Ainon 26f.
Sychar 30. 71
Tiberias 33
Kapernaum 34. 70f.

Madabakarte 18
Mahl, letztes, Jesu 41. 63
Maria und Martha 18. 47f.
Maria Magdalena 44f.
Markus, Bischof von Jerusalem 66
Märtyrerverehrung 51. 73
Melampus, Freund des Apollo 3
Minim 34. 68
Mispa 2
Mission, christliche
— in Galiläa 70f. 76
— in Samarien 30. 66. 71
Missionsgeschichtliche Aetiologien 52ff.
Morija 1
Mutter Jesu 22. 73

Nabulus s. Sichem
Nakdemon ben Gorion-Nikodemus 65 f.
Nathanael 21. 23
Nazaräer (Judenchristen) 34. 70 f.
Nazareth 8. 11. 24 f.
Nikodemus 65 f. 72
Nonnus Pannopolitanus 4[2]. 25[1]
Nosrim 25. 68

Ölberg 11. 48 f.
Onomasticon sacrum s. Eusebius, Hieronymus
Opera ecclesiae = opera Christi 6. 51 ff. 75
Opferplätze 1 ff.
Orakelstätten 1 f.
Ordinationsgeist 57
Origenes 20. 66
Ortsangaben im Johannesev. s. Topographie
Ostergeschichte 44 f.
Ostjordanland 71 f. 74 f.

Palast des Kaiphas 12
Papias von Hierapolis 21
Pausanias Periegetes 35. 59. 67
Peniel 2
Petrus 12. 20 f. 45. 63. 67. 73
— Verleugnung 41 f. 63
Philemon und Baukis 30[1]
Philippus 4. 11. 20 f. 67
Pilgerberichte 17 ff. 60
Pilgerin Aetheria 18
Pilger von Bordeaux 18
Plinius 67
Pneumatischer Charakter der urchristlichen Heilandsgeschichte 6
— des Johannesevangeliums 19
Priesterstädte Galiläas 23. 24[3]

Quartodezimanische Osterpraxis 56
Quellen, heilige 2. 27 f.

Rabbi Akiba 25
Rabbi Chananja 34. 70
Rabbi Elieser 25
Rabbinische Literatur 25. 21 64
Räuberhöhle 64
Reiseroute d. Verfassers resp. Sammlers 68. 75

Sagenmotive, wandernde 2
Sakramentalismus d. Johannesev. 33 f. 56 f.
Salbung 38. 52
Schaftor 11. 16. 35. 62
Schatzkammer (Gazophylakion) 11. 16. 39
Sepphoris 70
Sichem 1. 16. 29
Siloahteich 11. 16. 19. 62
Simon Magus 30. 66
Sionskirche in Jerusalem 61
Skythopolis (Besan) 22. 27
Speisung der 5000 11. 31 f.
Speisungsort am See 17. 31 ff.
Stationen des Leidens Christi 41
Steinigungsversuche 39. 64
Stiftungssagen 4 f. 30. 52 ff.
Stoa s. Halle
Streitgespräche 38
Sukkoth 2
Sychar 11. 16. 27 ff. 67. 71

Targumim 67
Taufbekenntnis, christl. 37 f.
Taufe, christliche 26 f. 37 f. 52 f. 57. 75 f.
Tauforte 18. 20 ff. 26 f. 38. 73 f.
Tempel resp. Tempelplatz 11 f. 38 f. 61 63 ff.
Tempelreinigungsbericht 64 f.
Terebinthen Mamres 1. 30[1]
Theben in Griechenland 3
Theodor von Mopsueste 77[1]
Tiberias, Stadt 32. 67
— See von 11 f. 31 ff. 67 f.
Titus 60
Topographie des Markusev. 8
Topographie des Johannesev. 11 ff. 14 ff.
Topographische Verankerung der Perikopen 11 ff.
Totenauferstehung 49

Überzeitlicher Charakter der heiligen Geschichte 6. 10
Ursprung der johann. Tradition 21. 23 f. 26 f. 30. 33 f. 37 f. 46. 48 f. 54. 56 ff. 77

Venus, Tempel der 66
Verdrängungsmotiv, ätiologisches 21
Verhör Jesu vor Annas und Kaiphas 12. 41. 63 f.
— vor Pilatus 42 f.
Versammlungsort der jerusalemischen Christen 61. 72
Verwandte, leibliche, Jesu (δεσπόσυνοι) 24. 71. 73. 76

Wadi Amēs 33
Wadi Selām 27
Wallfahrtsorte 17 ff. 20. 68
Wanderer, die Gottheit als 4. 30 f.
Wahnsinn, dionysischer 4
Wasser, lebendiges 28. 31
— im Abendmahl 57
Weinbau und Weinstock 4
Weinwunder in Kana 11. 13
— im Dionysosmythus 22
Wirklichkeitscharakter der johanneischen Topographie 14 ff. 32 f. 51. 59 f.

Zerstörung Jerusalems durch Titus 59 f. 65
Zustände, palästinensische, zur Zeit der Entstehung der joh. Überlieferung 68. 69 ff.

MAR 11 1926

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments
herausgegeben von
D. Rud. Bultmann und D. Dr. Hermann Gunkel
Prof. d. Theol. in Marburg Prof. d. Theol. in Halle
Neue Folge. 23. Heft

Das Verhältnis von ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus

von

Lic. theol. Erwin Wißmann

Mit einem Namen-Verzeichnis

Göttingen :: Vandenhoeck & Ruprecht :: 1926

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Sommer 1925 ist erschienen:

Dibelius, M.: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. III, 173 S. 8°. 1925. 4,—; geb. in Leinen 6,—

„Ich war gefesselt von der Klarheit, Treffsicherheit, Energie und Plastik der entfalteten Gedanken." Prof. D. M. Rade in der „Christl. Welt".

Im Sommer 1926 etwa soll erscheinen:

Das Johannes-Evangelium. Ein neuer kritisch-exegetischer Kommentar von Prof. D. **Rudolf Bultmann** in Marburg.

Dieser Kommentar wird der II. Band des Gesamtwerkes:

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer

„Der Meyersche Kommentar hat sich mit Recht ein hohes Ansehen bei Theologen und Pfarrern erworben; gilt er doch wegen seiner Stoffülle und mehr noch wegen seines besonnenen und maßvollen Urteils als ein zuverlässiger Führer und Exeget des N. T." Haborn, Bern, im „Theol. Literaturbericht" 1922, 1.

Neubearbeitungen aller fehlenden Bände sind in Vorbereitung.

Zur Zeit können geliefert werden:

In Halbleinwandband geb. je 2,50 mehr.

III. Apostelgeschichte, v. H. H. Wendt. IV, 370 S. 9. Aufl. 1913.	10,—
V. 1. Korintherbrief, v. J. Weiß. XLVII, 388 S. 10. Aufl. 1925.	12,—
VI. 2. Korintherbrief, v. H. Windisch. VIII, 436 S. 9. Aufl. 1924.	15,—
VIII/IX. Gefangenschaftsbriefe, v. E. Haupt. VI, 103, 198, 247 u. 180 S.	13,—
X. Thessalonicherbriefe, v. E. v. Dobschütz. X, 320 S. 7. Aufl. 1909.	6,—
XI. Timotheus u. Titus, v. B. Weiß. IV, 379 S. 7. Aufl. 1902.	6,—
XII. Briefe Petri u. Judae, v. R. Knopf. IV, 329 S. 7. Aufl. 1912.	8,—
XV. Jakobusbrief, v. M. Dibelius. VI, 240 S. 7. Aufl. 1921.	6,—
XVI. Offenbarung Johannis, v. W. Bousset. IV, 468 S. 6. Aufl. 1906.	12,—

Die Schriften des Neuen Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

von Proff. DD. **O. Baumgarten, W. Bousset †, H. Gunkel** u. **W. Heitmüller**, Pastor Lic. Dr. **G. Hollmann**, Proff. DD. **A. Jülicher** und **R. Knopf †**, Pastor D. **F. Koehler**, Pastor Lic. **W. Lueken** und Prof. D. **Joh. Weiß †**.

In erster und zweiter Auflage herausgegeben von Prof. D. **Joh. Weiß †**, in 3. Auflage herausgegeben von Proff. DD. **W. Bousset** und **W. Heitmüller**.

3. Auflage, 21. bis 28. Tausend

in vier handlichen Bänden, auf holzfreiem Papier, Lex.-8°. 1916—1918, **Gesamtpreis geheftet 32,—, gebunden in 4 Halbleinenbänden 41,—, in 4 Leinenbänden 44,—, in 2 Halblederbänden 50,—.**

1. Band: Die Geschichte des Neuen Testaments. Die drei älteren Evangelien (Markus, Matthäus, Lukas) mit synoptischen Tafeln von J. Weiß. VI, 511 u. 14 S. Einzelpreis geh. 10,—; Halblwdbd. 12,50
2. Band: Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe. II, 460 S. Einzelpreis geheftet 9,—; Halblwdbd. 11,50
3. Band: Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe. II, 318 S. Einzelpreis geheftet 8,—; Halblwdbd. 10,50
4. Band: Das Johannes-Evangelium, die Johannes-Briefe und die Offenbarung des Johannes. Sachregister zum ganzen Werke. II, 319 u. 120 S. Einzelpreis geh. 9,—; Halblwdbd. 11,50

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

r. von **W. Bousset** † u. **H. Gunkel**, vom 12. Hefte der N. F. ab hsg. von
of. D. **Rud. Bultmann** in Marburg u. Prof. D. Dr. **Herm. Gunkel** in Halle.

Heft: **Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.** Von **Hermann Gunkel.** 2. unveränd. Aufl. VII, 96 S. 1910. 3,—

Heft: **„Im Namen Jesu.“** Von Prof. D. **W. Heitmüller.** 1903. Vergriffen.

Heft: **Die Offenbarung des Johannes.** Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte von Prof. D. **Johannes Weiß**-Heidelberg. III, 164 S. 1904. 5,—

Heft: **Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen** von Pd. Dr. **G. A. van den Bergh van Eysinga.** Mit Nachwort von Prof. Dr. **Ernst Kuhn.** 2. verbess. Aufl. 118 S. 1909. 3,60

Heft: **Sabbat u. Woche im A. T.** Von Prof. D. **J. Meinhold.** Vergriffen.

Heft: **Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.** Von Prof. D. Dr. **H. Greßmann.** Vergriffen, neue Aufl. in Vorber.

Heft: **Die Lade Jahves.** Von Prof. Lic. Dr. **Martin Dibelius.** Vergriffen.

Heft: **Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs.** Mit einem Anhang über den liter. Charakter des Barnabasbriefes. Von Prof. D. **W. Wrede.** VIII, 98 S. 1906. 1,80

Heft: **Jona.** Eine Untersuchg. z. vergleich. Religionsgeschichte. Von Prof. D. **Hans Schmidt.** Mit 39 Abb. VIII, 194 S. 6,—

Heft: **Hauptprobleme der Gnosis.** Von **W. Bousset.** Vergriffen.

Heft: **Zur Synopse.** Untersuchg. über die Arbeitsweise d. Lk. u. Mt. u. ihre Quellen, namentl. die Spruchquelle, im Anschluß an eine Synopse Mk-Lk-Mt. Von Dr. **G. H. Müller.** IV, 60 S. 1,50

Heft: **Vom Zorne Gottes.** Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum. Von Professor Dr. **M. Pohlenz.** VIII, 156 S. 1909. 6,—

Heft: **Der Stil der paulin. Predigt u. die kynisch-stoische Diatribe.** Von Prof. D. **Rud. Bultmann.** 2, 110 S. 1910. 3,40

Heft: **Das Gilgamesch-Epos.** Neu übers. v. **Arthur Ungnad** u. gemeinverständl. erkl. v. **Hugo Greßmann.** IV, 232 S. 6,—, geb. 8,50

Heft: **Die urchristl. Überlieferung v. Johannes dem Täufer,** unters. von Prof. Lic. Dr. **Martin Dibelius.** VI, 150 S. 1911. 5,40

Heft: **Das Ich der Psalmen,** untersucht von Professor Lic. **Emil Balla.** IV, 155 S. 1912. 4,—

Heft: **Volkserzählungen aus Palästina,** gesammelt bei den Bauern von Bir-Zet, und in Verbindung mit Dschirius Jusif in Jerusalem herausgegeben von Prof. D. **Hans Schmidt** und Prof. Dr. **Paul Kahle.** Mit einer Einleitung über palästinische Erzählungskunst, ein. Abriß d. Gramm. u. Verzeichn. 96 u. 303 S. 15,—, geb. 17,60

Neue Folge:

Heft: **Mose u. seine Zeit.** Ein Komm. z. d. Mose-Sagen. M. e. Doppelkarte. Von Prof. D. Dr. **H. Greßmann.** VIII, 485 S. 14,—, geb. 16,50

Heft: **Die Geisteskultur von Tarsos.** Von **H. Böhlig.** Vergriffen.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

3. Heft: **Über die Pastoralbriefe** (I. u. II. Timotheus- u. Titusbrief). Von Dr. **Hans Helmut Mayer.** IV, 89 S. 1913. 1,50

4. Heft: **Kyrios Christos.** Geschichte d. Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Von Prof. D. **W. Bousset.** 2. umgearb. Aufl. XXII, 394 S. 1921. 15,—, geb. 17,50

5. Heft: **Die Entstehung der Weisheit Salomos.** Ein Beitrag zur Gesch. d. jüd. Hellenism. v. Dr. **Fr. Focke.** VIII, 132 S. 1913. 4,—

6. Heft: **Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom.** Literar. Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus. Von Prof. D. **W. Bousset.** VIII, 319 S. 1915. 14,—

7. Heft: Historia Monachorum und Historia Lausiaca. **Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker.** Von **R. Reitzenstein.** 12,—

8. Heft: **Jesus der Herr.** Nachträge und Auseinandersetzungen zu **Kyrios Christos.** Von Prof. D. **W. Bousset.** II, 96 S. 1916. 3,—

9. Heft: **„Der Sohn Gottes."** Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike. Von Prof. D. **Gillis P:son Wetter.** V, 201 S. 1916. 4,—

10. Heft: **Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen.** Von Prof. Dr. **Hugo Koch.** IV, 108 S. 1917. 3,—

11. Heft: **Der parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testament und seine Verwertung für die Textkritik und Exegese.** Von Lic. th. Dr. phil. **Roland Schütz.** 27 S. 1920. —,75

12. Heft: **Die Geschichte der synoptischen Tradition.** Von Prof. D. **Rud. Bultmann.** X, 232 S. 1921. 9,—, geb. 11,50

13. Heft: **Altchristl. Liturgien I: Das christl. Mysterium.** Stud. z. Gesch. d. Abendm. v. **Gillis P:son Wetter.** VIII, 196 S. 1921. 5,—

14. Heft: **Der Text des Buches Ezra.** Beiträge zu seiner Wiederherstellung. Von Prof. Dr. **Julius A. Bewer.** IV, 94 S. 1922. 5,—

15. Heft: **Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult.** Von Privatdoz. Lic. **Gg. Bertram.** IV, 108 S. 1922. 2,50

16. Heft: **Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuelis.** Von Prof. Dr. **H. Tiktin.** 71 S. 1922. 3,—

17. Heft: **Altchristl. Liturgien II: Das christliche Opfer.** Neue Stud. z. Gesch. d. Abendm. Von **G. P. Wetter.** IV, 122 S. 1922. 5,—

18. Heft: **Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus u. in der Posidonianischen Philos.** Von Lic. **R. Liechtenhan.** VI, 132 S. 3,60

19¹. Heft: Εὐχαριστήριον. Studien zur Religion u. Lit. d. A. u. N. T., Herm. Gunkel z. 60. Geburtstag dargebr. von seinen Schülern und Freunden, hrsg. v. Hans Schmidt. 1. Teil. Zur Relig. und Lit. d. A. T. VIII, 425 S. Mit 1 Abb. im Text und 5 Abb. auf 2 Taf. 1923. (Mit 2. Teil zus. 30,—, geb. 33,—) 20,—

19². Heft: Dasselbe. 2. Teil. Zur Relig. u. Lit. d. N. T. 240 S. 12,—

20. Heft: **Jesu Bergpredigt.** Rabbinische Texte z. Verständnis d. Bergpredigt, ins Deutsche übers. u. in ihren Ursprachen dargeboten. Mit Erläuterungen, Lesarten u. Registern. Von **Paul Fiebig.** VI, 234 S. 1924. 10,—

21. Heft: **Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur.** Von Prof. Dr. **H. Willrich.** VI, 100 S. 1924. 5,60

22. Heft: **Topologische Überlieferungsstoffe im Joh.-Evangelium.** Von Prof. D. **K. Kundsin.** IV, 80 S. 1925. 4,—

Das Verhältnis von ΠΊΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus

von

Lic. theol. Erwin Wißmann

Mit einem Namen-Verzeichnis

Göttingen :: Vandenhoeck & Ruprecht :: 1926

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D. Rud. Bultmann und D. Dr. Hermann Gunkel
o. Prof. d. Theol. in Marburg o. Prof. d. Theol. in Halle a. S.

Neue Folge, 23. Heft
Der ganzen Reihe 40. Heft

Alle Rechte vorbehalten

Vorwort.

Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus ist in der Geschichte der paulinischen Forschung gewiß je und je mitbehandelt worden, selten jedoch im Sinn eines offenen Problems. In der Regel stellte man die Dinge so dar, als ob der Glaube, dessen Problematik in diesem Zusammenhang nicht erkannt wurde, für das Verhältnis zum erhöhten Christus von selbstverständlicher und ausschlaggebender Bedeutung sei. Man hatte keinen Anlaß, an dem Recht zu zweifeln, die ganze Christusfrömmigkeit auf den Nenner des Glaubens zu bringen. Auf diese Weise blieb Paulus — wie für die Reformation — der Apostel des Glaubens und sein „System" in seiner Einheitlichkeit unberührt. Wo man trotzdem verschiedene Elemente innerhalb seiner Lehre aufzeigte, war es gerade die πίστις, die die auseinanderfallenden Teile wieder zusammenband. Ihre Bedeutung für die Christusfrömmigkeit mußte nach dem allem als gesichert gelten, und die Frage nach ihr schien überflüssig zu sein.

Trotzdem stellt sie die vorliegende Arbeit mit besonderem Nachdruck. Sie will zeigen, wie die meisten früheren Abhandlungen mit einem mehr oder minder unpaulinischen Glaubensbegriff operieren. So sonderbar es klingen mag: Es fehlt bei den Darstellungen des Paulinismus bis auf verschwindende Ausnahmen an einer allseitigen und einwandfreien Untersuchung dessen, was bei Paulus πίστις heißt. Das unter Berücksichtigung des vorpaulinisch-christlichen und außerchristlich-jüdischen sowie des hellenistischen Sprachgebrauchs nachzuprüfen mußte darum diese Arbeit als ihre vornehmste Aufgabe ansehen. Sie kam dabei zu Ergebnissen, die weit ab von den meisten herkömmlichen Glaubensdefinitionen liegen, vor allem auch hinsichtlich der Wendungen πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ u. dgl.

Von hier aus mußte die Frage nach der Bedeutung dieser neuen πίστις für das Verhältnis des Gläubigen zu dem erhöhten Christus noch reizvoller sein. Tatsächlich ergab sich auch dabei ein Befund, der mit den landläufigen Darstellungen in schroffem Widerspruch steht und bislang nur von ganz vereinzelten Forschern eben angedeutet worden war.

Setzt sich solchermaßen unsere Untersuchung mit dem Gros der gesamten Forschung in Widerspruch, so galt es, diese selbst im einzelnen zu Wort kommen zu lassen, um die Unterschiede und die etwa vorhandene Übereinstimmung noch mehr ins Licht zu rücken. Das geschah, um den Gang der eigenen Untersuchung nicht zu sehr zu belasten, in einem vorausgeschickten historischen Teil, der in sich genommen ein bescheidener Beitrag zur Geschichte des vorliegenden Problems sein möchte. Damit wird seine verhältnismäßige Ausführlichkeit ebenso entschuldigt wie seine prinzipielle Bedeutung unterstrichen.

Die beiden übrigen Teile folgen in der Reihenfolge, die der Zwang einer möglichst vorurteilsfreien Behandlungsweise erfordert: Zuerst die Begriffszerlegung der πίστις, dann die Darstellung des paulinischen Verhältnisses zum erhöhten Christus und zuletzt die Gegenüberstellung von πίστις und Christusfrömmigkeit.

Die auf solche Weise gefundene Lösung des Problems, das für die Beurteilung des Paulinismus nicht minder wichtig ist wie für diejenige aller sich auf ihn berufenden kirchlichen und theologischen Richtungen der Gegenwart, schien mir das Recht einzuräumen, diese Erstlingsarbeit der Öffentlichkeit zu übergeben.

Sie ist entstanden aus der Weiterbeschäftigung mit der Vorarbeit zum Fakultätsexamen an der Universität Gießen, die damals Herr Professor D. Bultmann mit dem Thema: „Die Bedeutung der πίστις für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus nach der Anschauung des Paulus" gestellt hatte. Hier war das Problem zum erstenmal präzis formuliert. Die scharfe Fragestellung, Prof. Bultmanns Kritik an jener Arbeit, seine Winke bei der Weiterbeschäftigung brachten die Arbeit ungefähr auf den vorliegenden Stand, in dem ich sie der Gießener Fakultät zur Erwerbung des Licentiatengrades unterbreitete. Nach ihrer Annahme und abgelegter Prüfung gab die Besprechung mit dem Referenten Herrn Professor D. Karl Ludwig Schmidt und eine nochmalige Rücksprache mit Herrn Prof. D. Bultmann-Marburg Anlaß, die eigene These — auch in Abgrenzung gegenüber der Auffassung der genannten Herren — in manchen Punkten noch klarer, z. T. schärfer, z. T. vorsichtiger, zu formulieren. Außerdem wurde, um das Gesamtbild der Forschung zu ergänzen, soweit erreichbar die einschlägige englische Literatur eingearbeitet und Proben französischer und katholischer Theologie eingestreut, so daß die Untersuchung nunmehr hoffen darf, eine Förderung wissenschaftlicher Erkenntnis zu sein. Ist dies der Fall, so gebührt das Verdienst daran selbstverständlich denen, die meine Lehrer und Berater waren. Ihnen sei mein großer Dank auch hier in Verehrung ausgesprochen.

Dank schulde ich daneben der Hessischen Universitätsbibliothek zu Gießen für weitgehende Unterstützung bei Besorgung der englischen Literatur und meiner Frau für ihre getreue Hilfe bei der Herstellung eines druckfähigen Manuskripts. Nicht zuletzt aber auch Dank den beiden Herren Herausgebern für die Aufnahme der Arbeit in die vorliegende Sammlung und dem Verlag für bereitwillige Übernahme des Drucks trotz anhaltend schwieriger Verhältnisse.

Wenings (Oberhessen), im Juli 1925.

Lic. theol. Erwin Wißmann
Pfarrer.

Berichtigung

S. 10 Anm. 3 Schluß lies S. 6 statt S. 5.
S. 22 Anm. 2 lies W. Herrmann.
S. 36 Zeile 18 v. o. fehlt vor dem 2. Absatz die Unterziffer 2.

Inhaltsübersicht

orwort . . . . V–VI
nhaltsübersicht . . . . VII–VIII

rster Teil: Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit in der paulinischen Forschung von F. Chr. Baur bis zur Gegenwart 1–29

F. Chr. Baur 1. — R. A. Lipsius 3. — H. Lüdemann 4 —. C. Holsten 6. — A. Ritschl 6. — B. Weiß 7. — W. Beyschlag 7. — O. Pfleiderer 8. — O. Kirn 10. — L. Ihmels 10. — E. Grafe 10. — J. Haußleiter 10. — A. Schlatter 11. — E. W. Mayer 12. — H. J. Holtzmann 12. — R. Seeberg 13 — W. Wrede 14. — J. Kaftan 17. — A. Deißmann 17. — E. v. Dobschütz 18. — J. Weiß 18. — H. Weinel 19. — W. Bousset 20. — P. Wernle 21. — W. Heitmüller 22. — P. Feine 23. — E. Sommerlath 25. — O. Schmitz 25. — W. Mundle 25. — Zusammenfassung 27.

weiter Teil: Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit nach der Anschauung des Paulus 30–117

A. Begriffsuntersuchung von πίστις und πιστεύειν 30–95

1. Das Problem in Röm. 3, 21 ff. 30
2. Die Quellen für die Untersuchung 33

I. πίστις und πιστεύειν ohne Objekt 34–47

1. bei Paulus zur Bezeichnung des Christseins 34
2. im sonstigen frühchristlichen Schrifttum 36
3. Vorläufiges über Inhalt und Art dieses Glaubens . . . 37
4. Der entsprechende Sprachgebrauch im Spätjudentum . . 40
5. Desgl. in den übrigen Religionen 43

II. πίστις und πιστεύειν mit Objekt 47–56

1. Die Stellen bei Paulus 47
2. Der Glaube an Gott als Monotheismus 49
   a. bei Paulus 49
   b. im übrigen frühchristlichen Schrifttum 49
   c. im zeitgenössischen Judentum 50
3. Der Glaube in seiner Beziehung auf Christus 54

III. Der Inhalt des Glaubens als Inhalt des christlichen Kerygmas, eine Inhaltsuntersuchung der Termini . . . 56–68

1. διάκονος 57. — 2. εὐαγγέλιον 58. — 3. εὐαγγελίζεσθαι 60. — 4. κηρύσσειν 60 — 5. κήρυγμα 61. — 6. λόγος 61. — 7. μυστήριον 62. — 8. μαρτύριον 62. — 9. καταγγέλλειν u. ä. 63. — 10. διδάσκειν und διδαχή 64. — 11. λαλεῖν 65. — 12. ἀκούειν u. ä. 65. — 13. Ergebnis für Inhalt und Wesen der πίστις 66.

IV. Der Glaube als Heilsglaube und seine Bezeichnung durch die Formeln „Glaube an Christus" 68–75

1. Der Glaube als Heilsglaube 68
2. Die Formel πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ 68
3. Die Verbindung von πίστις und πιστεύειν mit εἰς . . . 71
4. Die Verbindung von πίστις mit ἐν 73
5. Die Verbindung von πιστεύειν mit ἐπί 73
6. Die Verbindung von πίστις mit πρός 74
7. Schlußfolgerungen für die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ u. dgl.. . 74

V. Die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ im Gegensatz zum jüdischen Heilsweg des Gesetzes . . . . 75—89
1. Das Gesetz als Heilsweg des Spätjudentums neben dem Gottesglauben 75
2. Vergleich der im jüdischen und im christlichen Heilsweg verlangten inneren Haltung des Frommen . . . . . . 78—89
a. Das Fürwahrhalten 78. — b. Das Vertrauen 79. — c. Der Gehorsam 83. — d. Die Bewertung der Heilsermöglichung als Gnade Gottes 85.

VI. Abschließendes über die paulinische πίστις . . . . . 89—95
1. Die πίστις als Korrelat der χάρις und ihr Verhältnis zu dem von Paulus übernommenen Gemeindeglauben 89
2. Paulus und 4. Esra 91
3. Paulus und Philo 92
4. Kritik von Boussets Darstellung des paulinischen Glaubens 94

B. Das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus . . 95—110

I. Voraussetzungen . . . . 95—97
1. Die πίστις 95
2. Der Kultus 96
3. Christus als der Erhöhte neben Gott 96

II. Die Christusfrömmigkeit . . . . 97—108
1. κύριος und δοῦλος 97
2. Innigere Töne des Verhältnisses 98
3. Die Christusmystik 98
a. Der „Geist" bei Paulus 98
b. πνεῦμα und κύριος 99
c. Taufe und Christusgemeinschaft 100
d. „In Christo" sein 101
e. Christus „in" den Gläubigen 101
4. Die Christusmystik und das Verhältnis zu Gott . . . 102
5. Folgerungen aus der Christusmystik 104
6. Pauli eigene Christusgemeinschaft 106
7. Abschließendes über die paulinische Christusmystik . . . 107

III. Nachbemerkungen . . . . 108—110
1. Das Leben „in Christo" als Tatsache und Aufgabe . . . 108
2. Der abgeschliffene Gebrauch von ἐν Χριστῷ 108
3. Deißmanns Gegenüberstellung von ἐν Χριστῷ und ἐν πνεύματι 108

C. Die Bedeutung der πίστις für die Christusfrömmigkeit . . 110—117

I. Das Nach- und Nebeneinander von πίστις und Christusfrömmigkeit im Leben der Christen 110

II. Die Bedeutung der πίστις für Pauli eigene Bekehrung und für seine spätere Missionsarbeit 113

III. Schlußzusammenfassung: Die Artverschiedenheit von πίστις und Christusfrömmigkeit 114

Literaturübersicht 117
Namen-Verzeichnis 119

Erster Teil.

Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit in der paulinischen Forschung von F. Chr. Baur bis zur Gegenwart.

Wir beginnen den Überblick über die Behandlung von πίστις und Christusfrömmigkeit in der paulinischen Forschung mit deren Altmeister Christian Ferdinand Baur.[1])

Nach ihm „hat jede Religion die Aufgabe, den Menschen zur Einheit mit Gott zu bringen, was nur durch das δικαιοῦσθαι geschehen kann" (N. T. 133). In dieser Anschauung und mit der vorausgegangenen Erklärung (S. 132): „Der allgemeinste Begriff, mit welchem der Apostel (Paulus) die Aufgabe und Bestimmung der Religion bezeichnet, ist die δικαιοσύνη" rückt Baur, trotz seiner Ablehnung der die Rechtfertigung allzusehr in den Mittelpunkt stellenden Einteilungsweise eines Usteri, Neander und Dähne (Paulus 126 bis 128 doch wieder jene als den „Hauptsatz der paulinischen Lehre" (Paulus 145) — ganz in den Fußspuren der Reformation — in den Brennpunkt seiner Ausführungen über den paulinischen „Lehrbegriff". Und hierbei finden wir seine Auslassungen über die paulinische πίστις.

„Glaube" hat nach B. bei Paulus verschiedene Bedeutungen: „Äußerlich betrachtet kommt er aus der gehörten Predigt des Evangeliums und ist daher Fürwahrhalten dessen, was überhaupt den Inhalt des Evangeliums ausmacht" (Paulus 161). Denn das ist „das erste, das bei dieser πίστις stattfinden muß, daß dieses Gegebene und Vernommene für wahr gehalten wird" (N. Th. 154). „Spezieller" aber ist dann πίστις „Überzeugung von etwas Übersinnlichem" (N. Th. 154), „religiöse Überzeugung", Gottvertrauen" und schließlich soviel wie „christlicher Glaube". Dieser christliche Glaube aber hat „das Prinzip, auf welchem er beruht, in Christus" (Paulus 161), ist daher πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und noch genauer genommen πίστις ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. So erst haben wir „die eigentümlich paulinische Bedeutung der πίστις, wie das Wort immer genommen werden muß, wenn von der Rechtfertigung die Rede ist", nämlich als Glauben an die Gnade Gottes, an den Versöhnungstod Jesu und an dessen Auferstehung (Paulus 162 und N. Th. 154 f.).

Dieser Glaube ist die subjektive Bedingung der Rechtfertigung (Paulus 170). Nur durch Glauben wird die bloß angerechnete Gerechtigkeit

[1]) Zum folgenden vergl. „Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie" 1864 (N. Th.) und „Paulus, der Apostel Jesu Christi" 1867 Bd. II (Paulus).

zu einer wirklichen. Denn „der Glaube setzt den Menschen in eine solche Einheit mit Christus, daß was von Christus gilt, auch von den an ihn Glaubenden gelten muß“ (178). Indem wir im Glauben an ihn mit ihm uns auch eins wissen, werden wir in ihm δικαιοσύνη θεοῦ (173).

Da nun aber das christliche Bewußtsein nach Baurs vorausgehenden Ausführungen „ein wesentlich geistiges Bewußtsein ist“, ja von Paulus „geradezu als Geist bezeichnet“ wird (Paulus 136 f.), so wird auch erst „in dem πνεῦμα . . die πίστις . . . zur lebendigen Wirklichkeit des mit seinem positiven Inhalt erfüllten christlichen Bewußtseins“ (175). „Man kann ja an Christus nicht glauben, ohne daß man sich auch mit ihm eins weiß“ (173). Diese „Einheit des Bewußtseins“ aber muß „ein wahrhaft inneres Verhältnis“, ein „Verhältnis des Geistes zum Geist“ sein, „in welchem der Geist als das Prinzip des subjektiven Bewußtseins, mit seinem objektiven Grund, dem Geiste Gottes, als dem Geiste Christi, zur Einheit sich zusammenschließt“. Läuft somit für den Schüler Hegels alles auf die Einheit des subjektiven Menschengeistes mit dem objektiven Gottes-Christusgeist hinaus, so vergißt er doch nicht, daß bei Paulus „das Band der Einheit . . nur durch Glauben geknüpft wird“ (Paulus 177 vgl. N. Th. 176). Damit aber wird der Glaube „selbst dieses Band, und was vom Geist gilt, gilt auch vom Glauben. Der Glaube ist das Band einer Lebensgemeinschaft mit Christus, in welcher Christus so in uns lebt, daß wir nicht mehr uns, sondern nur ihm leben“ (N. Th. 176).

So steht die in Hegelscher Dialektik ausgesprochene Einheit mit Christus für B. durchaus im Vordergrund. Da diese „Identität mit Christus und Gott“ (N. Th. 143) aber wesentlich geistbedingt ist (vgl. Paulus 139), so wird die πίστις für Baurs Logik schier zu einer überflüssigen Größe. Sein Kapitel 1 über „das Prinzip des christlichen Bewußtseins“ (Paulus 133 ff.) könnte der beiden folgenden Kapitel über die Lehre von der Rechtfertigung ohne Schwierigkeit entraten. Das wollen wir festhalten. B. versucht zwar immer wieder, in seiner Konstruktion dem Glauben einen Platz offen zu halten[1]), jedoch vergeblich. Denn dadurch, daß er den Glauben „selbst nur als die Einheit des Menschen mit Christus“ bezeichnet (Paulus 177), gefährdet er die andere Auffassung, wonach der Glaube „die Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus“ nur „vermittele“ (Paulus 178). Der Glaube an Christus wird fast zur Gemeinschaft mit Christus, jedenfalls aber wird die eingangs festgestellte Bedeutung des Glaubens als Fürwahrhalten der christlichen Heilsbotschaft oder auch als Glaube an den Tod und die Auferstehung Christi damit verdrängt und vergessen. Und selbst die anfänglich gute Auslegung von Gal. 2,20 mit der präzisen Scheidung «Christus in mir» und «Leben im Fleisch = im Glauben» verwischt sofort wieder die Grenze zwischen Glauben und Christusgemeinschaft dadurch, daß „Leben im Glauben“ „sowohl ein Leben im Fleisch als das Leben Christi in mir“ ausdrücken soll (Paulus 181).

---

[1]) Paulus S. 177: „Wenn auch die wahre lebendige Vermittlung der Einheit des Menschen mit Gott der Geist ist, so ist doch, da wir den Geist nur auf dem Grund des Glaubens empfangen, nie zu vergessen, daß die Rechtfertigung ihr wesentliches Element nur im Glauben hat.“

So ergibt sich für Baurs Darstellung des paulinischen Glaubens lgendes Resultat:

1. Zunächst ist der Glaube Fürwahrhalten der christlichen Heilsbotschaft, ottvertrauen, Glaube an Gottes Gnade, an Jesu Tod und Auferstehung. iese Aussagen gelten insonderheit für die Rechtfertigungslehre. Sie voll- nden sich jedoch in der Vollbedeutung des Glaubens als

2. einer die Einheit des Gläubigen mit Christus gewährleistenden oder uch schon darstellenden Bewußtseinstätigkeit.

3. Mit dieser πίστις als „Band der Lebensgemeinschaft mit Christus" I. Th. 176) konkurriert der «Geist» als Prinzip des christlichen Bewußt- eins und Bedingung der Identität mit Christus und Gott.

Diese drei Stränge laufen jedenfalls nebeneinander her. Es bleibt ur die Frage, inwieweit Paulus und in welcher Weise Hegel-Baur dabei u Wort kommen. Die Bedeutung der πίστις für das Verhältnis des Gläu- igen zum erhöhten Christus wäre durch das unter 2) Gesagte hinreichend mschrieben.

Baurs Behandlung der paulinischen πίστις bestimmte weithin die For- hung nach ihm.

Schon Richard Adalbert Lipsius zeigt das. In seiner ge- issenhaften Schrift „Die paulinische Rechtfertigungslehre" (1853) geht er olgenden Weg: Nach Kennzeichnung der allgemeinen Bedeutung von πίστις ls Vertrauen, Fürwahrhalten und sittliche Gemütskraft (95. 105) er- hließt sich ihm der christliche Glaube durch Prüfung der einzelnen Kon- ruktionsbedeutungen von πίστις und πιστεύειν als derjenige „innere Zustand er vertrauensvollen Hingabe des Gemütes an Gott und Christus . . ., elcher prinzipiell mittelst des λόγος und der ἀκοή im Menschen . . . her- estellt wird und als solcher die ideelle Rechtfertigung . . . wirkt" (118). abei ist das Moment des Fürwahrhaltens nicht vergessen (vgl. 106. 120) nd der Glaube an Christus genauer definiert als „Glaube an die Messia- ität Jesu" (110), an seine Auferweckung von den Toten und an „die urch Christi Tod vermittelte Sündenvergebung und die durch seine Auf- rstehung vermittelte Rechtfertigung" (113). „Sonach ist denn als Objekt er christlichen πίστις überhaupt das in Christo erschienene eil zu betrachten" (114 f.). Das Nebeneinander «Glaube an Gott» und Glaube an Christus» (112) wird für L. erklärlich, „sofern die vertrauens- olle Hingabe an den Gott, welcher Christum für uns in den Tod gegeben nd auferweckt hat, zugleich die vertrauensvolle Hingabe n den in sich schließt, der uns von Gott zum persönlichen Träger des essianischen Heils gemacht ist" (115). Daß dieser Glaube an Christus ber ausgesprochenerweise — gerade wie bei Baur — auch ein Verhältnis es Gläubigen zum erhöhten Christus darstellt, zeigt der weitere Satz: Das Ziel der πίστις ist die Einheit mit Gott und Christo im Geiste" (121). Durch den Glauben treten wir nämlich in die" — bildlich wie geistig, immer ber ethisch zu verstehende (130 ff.)" — Gemeinschaft mit Christi Tod", der ositiv „die durch den Glauben vermittelte" — und zunächst auch ethisch edeutete (154) — „Lebensgemeinschaft mit Christo" (157) ent- pricht. Diese Lebensgemeinschaft ist aber eine „wirkliche Wesens-

gemeinschaft" (158. 167. 191) und wird durch das „vermittelnde Prinzip" des Geistes (166) als innerlich ethisch (165) und metaphysisch (173) gekennzeichnet.

Die Schwierigkeit, die sich hier wieder — wie bei Baur — aus dem Nebeneinander von Glaube und Geist ergibt, versucht Lipsius im Gegensatz zu jenem durch besondere Prüfung des Verhältnisses von πίστις und πιστεύειν und von Glaube und Christusgemeinschaft zu beheben (174 ff.). Obwohl er meint, „daß es überhaupt nicht gut möglich ist, die πίστις in ihren Wirkungen streng von πιστεύειν zu scheiden" (177), faßt er doch schließlich sein Ergebnis dahin zusammen, daß der Glaube (als das innerliche Prinzip der Rechtfertigung!) die Grundvoraussetzung sowohl für die Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus wie für die Geistesmitteilung sei (a. a. O.). Damit wird die Baur'sche Priorität des Geistes fast in ihr Gegenteil verkehrt, eine befriedigende Lösung ist uns aber nicht gegeben. Denn nun bleibt zu fragen, weshalb es überhaupt des neuen Geist-Prinzips bedarf, um aus der „Wesensgemeinschaft mit Gott und mit Christo", in die der Gläubige doch schon durch Wirkung des Glaubens versetzt ist (vgl. die oben zitierten Stellen a. a. O. 158. 191) eine „wirkliche Wesensgemeinschaft" (167. 177) zu machen. Diese Frage stellt und beantwortet L. nicht. Wir aber spüren hier wieder eine Unausgeglichenheit. Ob sie bei Paulus selbst zu suchen ist?[1])

Hermann Lüdemann glaubt dies nachweisen zu können. In seiner Untersuchung der „Anthropologie des Apostels Paulus" (1872) kommt er — freilich mit anderem Interesse wie wir — zu dem Schlusse, „daß sich bei Paulus auf zwei verschiedenen anthropologischen Grundlagen, die sich in verschiedenen Begriffen der σάρξ charakteristisch ausprägen, zwei Gedankenreihen erheben, welche durch ihre ganze Länge hin von einander abweichen" (171), nämlich „eine religiöse oder subjektiv-ideelle und eine ethische oder objektiv-reale". Den anthropologischen Unterbau hier beiseite gelassen finden wir innerhalb der einen Gedankenreihe eine „bloß ideelle ἐκ πίστεως zugerechnete δικαιοσύνη" (164 u.), bei der anderen „eine reale δικαιοσύνη ἐκ πνεύματος ἁγίου" (166 o. vgl. 172 o.); „auf der einen Seite den Glauben, — auf der anderen Seite die Taufe als Vermittler der respektiven Erlösung" (172). Nach Lüdemanns Auffassung fließt die eine Anschauung „aus dem Wesen der jüdisch-religiösen", die andere aus dem der „hellenistisch-dualistischen Kategorieen" (173). Das noch ungeklärte Ineinander der beiden Gedankenreihen im Galater- und in den Korintherbriefen entwickelt sich bei Paulus „zu der eigentümlich zweischichtigen" Lehre des Römerbriefs (200), wo die in Kapitel 1—4 entwickelte und „mit voller Absichtlichkeit" (206) „auf die Subjektivität des jüdisch-gesetzlichen Bewußtseins berechnete" (208) δικαιοσύνη ἐκ πίστεως

[1]) A. Schweitzers Urteil, L. setze als erster „nicht wie bisher immer geschehen war, die eine" Gedankenreihe „durch die andere außer Kraft" (Gesch. d. paul. Forschg. 16) mag, angewendet auf den juridischen Gedankenkreis der Rechtfertigung und den ethischen der realen Neuschöpfung durch den Geist, zu Recht bestehen, erweist sich aber bei der uns berührenden Problemzuspitzung als löcherig.

„hinausgedrängt" wird (165. 215 f.), um der „realen Neuschöpfung des Menschen durch das πνεῦμα" (208) den allein gebührenden ersten Platz einzuräumen.

Πνεῦμα und πίστις bezeichnen also hier, wie bei Baur und Lipsius, die beiden Pole paulinischen Denkens. Ihr gegenseitiges Verhältnis wird aber jetzt schärfer umrissen. Die πίστις, deren Objekt Christi stellvertretendes Strafleiden und sein Tod ist (156. 169) und auf Grund deren eine ideelle Gerechtigkeit angerechnet werden kann, verschafft lediglich „vorbereitend den Zutritt zur objektiven Gnade der . . πνεῦμα Verleihung" (215) und verliert damit ihre beherrschende Bedeutung für des Apostels Lehre: „Gerade die Momente, in welchen man nicht selten das Palladium des Paulinismus erblickt, die stellvertretende Genugtuung Christi und die Gerechtigkeit aus Glauben, sind, nachdem sie einst zu einem Teil wirklich den innersten Kern des paulinischen Evangeliums gebildet haben, dennoch aus dieser zentralen Stellung nach und nach herausgedrängt worden, um in der reifsten Gestalt der Lehre vielmehr nur die Propyläen darzustellen, durch die namentlich der vom Judentum herkommende Christ seinen «Zutritt» nehmen muß zu den Heilsgütern . . . ." (216).

Nach alledem stellt sich uns das Verhältnis von Glaube und Christusgemeinschaft gemäß der „in lebhaftester Bewegung befindlichen Gedankenarbeit des Apostels" (217) verschieden dar. Im „Glaubensbegriff des Galaterbriefes" finden wir das Moment eines mystischen Einswerdens mit Christo διὰ τῆς πίστεως", und die πίστις wird „in der subjektiven Aneignung der Erlösungstatsache . . . geradezu zum subjektiven Nach- und Mitvollzug" (118 f.). Auch nach den Korintherbriefen ist mit der πίστις eine „mystische Einigung der Gläubigen mit Christo" (194 o.) gegeben, beidemale, weil die πίστις „ebenso wie im Galaterbrief eine reale Erneuerung durch die Verleihung des πνεῦμα" „vermittelt" (193 u. vgl. 189). Im Römerbrief wird die „reale Gemeinschaft des neuen pneumatischen Geschlechts mit Gott und Christo" „nicht mehr endgültig in der πίστις" (214 f.), sondern unabhängig von dieser im πνεῦμα erlebt und erfahren. Damit aber werden die beiden Brennpunkte der Ellipse, wie wir sie noch bei Baur und Lipsius vorfanden, zu Mittelpunkten selbständiger Kreise, die in der Konsequenz ihres Ursprungs und — in Lüdemanns Dialektik gesprochen — der Artverschiedenheit ihrer Anthropologie entsprechend, wenn auch anfangs noch ganz benachbart, immer weiter auseinanderrücken, bis ein letztes kleines Überschneiden der Kreise an ihrem Rande noch spärliche Kunde der früheren Vereinigung gibt.[1]) Von einem Verhältnis des «Gläubigen» zum erhöhten Christus kann aber, selbst wenn es nach L. noch in Gal. und Kor. bestanden haben sollte, infolge des Hinausdrängens der πίστις aus dem die reale Gemeinschaft mit Christus gewährleistenden πνεῦμα-Kreise kaum noch die Rede sein. Glaube und Christusgemeinschaft sind nun auseinandergerissen, die πίστις hat für das Verhältnis des Frommen zum erhöhten Christus prinzipiell keinerlei Bedeutung mehr.

Diese Zerlegung des bei Baur noch eine Einheit bildenden Lehrbegriffs

[1]) Vgl. hierzu die Beispiele L.'s S. 200 und seine Bemerkung S. 217 o.

des Apostels in zwei getrennte, wurzelhaft verschiedene Gedankenreihen ist das bedeutungsvollste Ereignis sowohl im Hinblick auf die weitere Geschichte der Forschung wie für die uns angehende Beurteilung des Verhältnisses von πίστις und Christusfrömmigkeit.

Das läßt schon Carl Holsten erkennen.[1]) Von einer Beziehung zwischen Glaube und Christusgemeinschaft ist bei ihm nur einmal ganz beiläufig die Rede, dort, wo er sagt, daß „der Glaube die innergeistige Wirklichkeit", die Taufe aber als „das äußere Zeichen des Gläubiggewordenseins" die äußere Darstellung einer geistigen Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus sei (113 u.). Sonst erscheint die πίστις lediglich „mit der δικαιοσύνη im Zusammenhang" (70) als deren „Ausgang, . . . Ziel und Zweck" (77) im Sinne „reiner Rezeptivität" (70), „reiner Innerlichkeit" (72) und somit als Gegensatz aller Werke. „Objekt der πίστις ist im allgemeinen Christus Jesus", doch nur „als der Gekreuzigte" (70) bzw. „der innerlich in der Tatsache des Kreuzestodes geoffenbarte göttliche Heilszweck oder auch der in dem Kreuzestod diesen Heilszweck Gottes verwirklichende Messias" (71). Geweckt wird dieser Glaube durch das Kerygma von dem Heilswillen Gottes (113) und muß sich erweisen als volle Gewißheit, Hoffnung, Gottesgehorsam und lebendige Gemütsbewegung (73 ff.). Christus gegenüber ist der Glaube also wesentlich historisch eingestellt, nur jene eine Bemerkung gelegentlich der Behandlung der Taufe läßt die Möglichkeit einer „Lebensgemeinschaft mit Christus" im Glauben offen.

Kaum anders liegen die Dinge bei Albrecht Ritschl.[2]) Auch für ihn hat der Glaube seine Hauptbedeutung nicht für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus, sondern für das zu Gott, nämlich wieder als Rechtfertigungsglaube. Für sich genommen ist der Glaube (324 f.) „geistige Funktion", „vom sinnlichen Augenschein unabhängige Gewißheit", „stetige Geistestätigkeit in derselben Richtung", alles in allem „persönliche Überzeugung mit Einschluß des Gefühls von dem höchsten Werte Gottes, also Vertrauen auf Gott in Hinsicht der von ihm verbürgten geistigen Güter". „Ferner" aber „richtet sich der Glaube auf das Evangelium und auf denjenigen, welcher im Evangelium als Träger der göttlichen Gnade bezeichnet wird, nämlich auf Christus" (325). Infolge dieser „Beziehung des subjektiven Glaubens auf jene Person" (324 o.) steht Christusglauben neben Gottesglauben. Und zwar definiert R. nach Gleichsetzung von ὑπακοή und πίστις (325) folgendermaßen: „Es ist also der Gehorsam gemeint, welcher in specie der religiöse Glaube an Christus und an Gott ist, so wie Gott durch Christus sich offenbart." Deshalb ist die Vermittlung der Rechtfertigung „für die Menschen daran geknüpft, daß sie durch den Glauben sich der Person Christi unterordnen" (326). Dadurch wird aber kein besonderes Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus aufgerichtet. Es wird vielmehr nur dessen historische und prinzipielle Bedeutung für die Ermöglichung der „Gnadenverfügung Gottes" unterstrichen, die darum als „Rechtfertigung von Gott her oder im Namen Christi erfolgt."

[1]) „Das Evangelium des Paulus" Bd. II, herausgegeben von Mehlhorn 1898.
[2]) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, [4] 1900 Bd. II.

Zu ganz ähnlichen Ergebnissen kommt der Ritschl auch hier geistesverwandte Bernhard Weiß.[1]) Auch für ihn ist Glaube in erster Linie Rechtfertigungsglaube im Sinn eines „Verzichtleistens auf alles eigene Tun" (316) und eines „unbedingten Vertrauens auf die göttliche Gnade" (320). Da nun aber „die göttliche Gnade uns durch das Versöhnungswerk Christi erworben ist, so kann der Glaube" — gemeint ist dieser Glaube an Gott! — „bezeichnet werden als ein Glaube, der auf Christus sich gründet, der in Christo beruht oder endlich geradezu als Vertrauen auf Christum". So kommt W. zu der schon S. 316 ausgesprochenen Formel: „Das unbedingte Vertrauen auf Gott, der da rechtfertigt, oder (!) das Vertrauen auf Christum als den Heilsvermittler."

Neben diesem „technischen Begriff des Glaubens", den Paulus erst im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre ausgeprägt habe und nur dort gebrauche (322), findet W. dann — wir erinnern uns an Baurs Feststellungen — noch einen einfacheren Glaubensbegriff, wonach die πίστις die „vertrauensvolle Annahme der Heilsbotschaft" (einschließlich der ὑπακοή!) und „die zuversichtliche Überzeugung von der Wahrheit ihres Inhalts" ist (322 vgl. 316 d).

Die Grenze zwischen diesen beiden Glaubensbegriffen zieht freilich auch W. nicht eindeutig (323). Uns genügt, daß er sie trotz allem unterschieden wissen will. Das ist wichtig. Außerdem die Feststellung, daß W. bei Glauben in erster Linie doch an den rechtfertigenden Glauben und an das Verhältnis zu Gott denkt. Die Bezeichnung des Rechtfertigungsglaubens als „Vertrauen auf Christum" läßt es offen, ob und inwieweit W. mit dieser Redewendung über Ritschl hinaus ein besonderes Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus berücksichtigt wissen will.

Ganz anders steht es in diesem Punkt bei Willibald Beyschlag, so sehr dieser auch gelegentlich der ersten Ausführungen über den paulinischen Glauben in seiner „Neutestamentlichen Theologie" (²II 1896) mit B. Weiß übereinzustimmen scheint. Trotz seines theoretischen Vorbehalts hinsichtlich der Bedeutung der Rechtfertigungsfrage für das Verständnis des Paulus (25 f.) steht doch auch für ihn die Rechtfertigung im „Mittelpunkt des Ganzen". Damit gewinnt der Glaube sein Gewicht. Er wird zunächst wieder allgemein charakterisiert (178 ff.) als Vertrauen zu „Gott, der sich in Christo geoffenbart hat und in seinem Evangelium zu uns redet," und — weil aus dessen Verkündigung erwachsen — als „Überzeugung von der Wahrheit des Evangeliums". Formal ist er nach B. Sache des Herzens wie des Erkennens und Willens; „als das Prinzip der wahren Religion . . aller Werkgerechtigkeit entgegen" gesetzt, durch seine „Empfänglichkeit für Gott und seine Gnade" „wesentlich ὄργανον ληπτικόν" (182 f.). „Die spezifisch christliche Glaubensidee" ist „eine Vollendung der allgemein religiösen". „Darum ist . . auch das πιστεύειν schlechthin ohne Objektsangabe geradezu Bezeichnung des Christenstandes."

„Andrerseits" aber — und nun kommt für Beyschlag und uns das Wichtigste — „hat kein Apostel den Christenglauben so bestimmt und nach-

---

[1]) Lehrbuch der Biblischen Theologie ⁶ 1895.

drücklich auf seinen eigentümlichen Gegenstand bezogen wie Paulus in seinem πιστεύειν εἰς Χριστόν oder ἐν Χριστῷ, in seinem selbstverständlich im Sinn des Gen. obj. gedachten πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ" (184). Christus ist dabei nicht etwa historisch verstanden wie bei Lüdemann, Holsten, Ritschl und B. Weiß, sondern als „der Erschienene, Erhöhte, Gekreuzigte und Auferstandene" (185). Und „in dieser Beziehung des Glaubens auf die Person Christi vollendet sich nun" — ähnlich wie bei Chr. F. Baur — „der paulinische Glaubensbegriff": „In der lebendigen Anwendung auf den persönlichen Heiland, . . . auf den Verklärtlebendigen . . . wird der Glaube selbst zum persönlichen Verhältnis . . ., mit einem Wort zum Gemeinschaftsband zwischen der Seele und ihrem Herrn. Nicht als ob die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ formell «Lebensgemeinschaft mit Christo» bedeutete; aber in Wirklichkeit ist sie es."

So greift Beyschlag zurück auf Chr. F. Baur und Lipsius. Was jener mit Hegelscher Dialektik bei Paulus interpretierte, glaubt B. ohne Schwierigkeit aus Eph. 3, 17, 2. Kor. 13, 5 und Gal. 2, 20 beweisen zu können, dies nämlich, daß Paulus „den Glauben an Christus als das mystische Einheitsband der Seele mit Christo gedacht hat" und „daß ihm der christliche Glaubensstand und die Lebensgemeinschaft mit Christo sich deckende Begriffe sind" (185). Immer handle es sich für Paulus um diesen „mystischen Glaubensbegriff" (186), „immer" um diesen „Glauben an Christus im Vollsinn des Wortes, . . . welcher in die Lebensgemeinschaft Christi versetzt" (190). Nur mit einem so verstandenen Glaubensbegriff meint B. „das Schwierige und Befremdliche" des Rechtfertigungsgedankens aufhellen zu können. Denn „wer sich im Glauben mit Christo zusammenschließt, der tritt eben damit in ein neues Verhältnis zu Gott" (a. a. O.), weshalb B. auch schon S. 186 auf die Gleichbedeutung von δικαιοσύνη διὰ πίστεως (Phil. 3, 9) und δικαιοσύνη ἐν Χριστῷ (2. Kor. 5, 21) hinweisen zu müssen glaubte. Auch Gal. 2, 20 dient ihm nur als Kronzeuge für seine These, da er dessen ersten Teil — ohne Bedenken und ohne Chr. F. Baurs sachlich tieferes Eindringen (s. o. S. 2) — als „offenbar mit dem folgenden . . . gleichgesetzt" anspricht (201).

Damit ist bei Beyschlag zum erstenmal die Gleichung Glaube an Christus = Lebensgemeinschaft mit Christus trotz Lüdemann wieder aufgestellt. Schwankte Baur infolge seiner mit dem πνεῦμα operierenden Identitätstheorie noch zwischen der Auffassung, der Glaube sei das Mittel der Gemeinschaft mit Christus, und der anderen, er sei diese Einheit mit Christus selbst, so fällt für Beyschlag mit der Bedeutung des Geistes die bloße Mittlerstellung des Glaubens dahin: Der Glaube selbst ist die Lebensgemeinschaft mit Christus im mystischen Sinne und damit das A und O dieses Verhältnisses zu dem erhöhten Heiland.

Zwischen dieser von Beyschlag vertretenen mystischen Auffassung des paulinischen Glaubensgedankens und der von Lüdemann, Ritschl pp. entwickelten objektiven Erfassung Christi als des historischen Heilsmittlers schwankt nun im folgenden der Kampf der Meinungen hin und her.

Beyschlag sehr nahe steht zunächst Otto Pfleiderer. In seinem

„Paulinismus"[1]) schildert er in Kap. 4 über „Die Rechtfertigung durch den Glauben" zuerst ähnlich Beyschlag den „spezifisch christlichen oder (!) rechtfertigenden Glauben" als „wesentlich gleichartig" dem „allgemein religiösen Glauben" (168 f.). Er weist in ihm die Elemente des Fürwahrhaltens, der Empfindung, des Willens und des Gehorsams nach (170 f.) und seine Entstehung aus der menschlichen Überlieferung des vermittelnden Gotteswortes (172 vgl. U. 245 f.). Definiert wird der Gottesglaube als „Vertrauen in Beziehung auf den Gott, der Christum von den Toten auferweckt hat" und „der den Gottlosen rechtfertigt"; die πίστις Χριστοῦ im besonderen als „der Glaube an Christum im Sinn von Vertrauen auf den in Christo geoffenbarten Gnadenwillen Gottes" (169 vgl. U. 247). Dazu sagt Pfleiderer: „Christus ist allerdings das Objekt des Glaubens nicht im selben Sinne wie Gott . . . . . Sondern er ist Objekt des Glaubens . . ., sofern er . . Stützpunkt und Vermittlung des spezifisch christlichen Gottesglaubens . . . ist" (169 f.).

Damit scheint Pfl. nicht über die Aussagen eines Holsten, Ritschl oder B. Weiß hinauszugehen. Nun aber kommt die wichtige Erklärung (174), der Glaube sei „als Hingabe des Gemüts an die Liebe Gottes und Christi nicht bloß Annahme der Heilsbotschaft, sondern Zusammenschluß mit dem Heilsobjekt selbst zur mystischen Liebes- und Lebenseinheit". „Im lebendigen Vertrauen schließt sich der Mensch an Christum als seinen Herrn an und wird damit zu einem Geist mit ihm (1. Kor. 6, 17)" (175 vgl. U. 249 o.). Mit diesem ganz nach Beyschlags Vorbild mystisch verstandenen Glaubensbegriff — vgl. auch noch U. 247 ff. — erklärt sich Pfleiderer darauf die paulinische Rechtfertigungslehre.

Diese „Mystik der Glaubensverbindung mit Christus" ist die Überwindung einer bloß „forensischen Imputation" und gibt der Rechtfertigung „ihre ethische Grundlage" (181); sie ist eben „geknüpft an die Lebensgemeinschaft mit Christus" (188), sofern Christus „den Gläubigen in die Gemeinschaft seines Lebens aufnimmt" und „sofern der Gläubige sich in der Hingabe an Christus mit ihm gestorben und neu geworden weiß" (182). Pfl. versichert: „Nur unter Wahrung der vollen mystisch-ethischen Tiefe des paulinischen Glaubensbegriffs wird auch die paulinische Rechtfertigungslehre richtig verstanden" (185). Nur „vermöge dieser seiner Identifikation mit Christus wird der Gläubige von Gott als gerecht anerkannt" (189 vgl. U. 255).

Es sind nicht nur Nachklänge Baurscher Formulierung, die wir hier hören, es ist Baurs und Beyschlags Standpunkt selbst. Gewiß auf anderem Boden gegründet. Baurs Glaubenseinheit mit Christus hatte sein Korrelat in seiner Lehre vom Geist, Beyschlags mystischer Glaubensbegriff war erwachsen aus der Voraussetzung des persönlichen Verkehrs des Heilands mit der Seele (N. Th. 185). Pfleiderer entwickelt seine Auffassung von „Mystik" bei Paulus aus der „Liebe, welche den Menschen in eine Lebensgemeinschaft mit Gott und Christo versetzt" (174, U. 247 u.) und läßt sie wurzeln in der „dem Paulus eigentümlichen und originalen mystischen Betrachtung des Todes und der Auferstehung Christi", die — wir denken an Lüde-

[1]) Zitiert ist die 2. Aufl. 1890, da und dort auch die Parallelstellen aus dem „Urchristentum" ² 1902 Bd. I.

mann — eine „wesentliche Ergänzung der früheren rechtlichen" „Denkweise" des Apostels sei (U. 236). Der Erfolg der Betrachtung ist aber derselbe. Das zeigt auch die Baur und Beyschlag verwandte Auslegung der Stelle Gal. 2, 20, deren Glieder für Paulus „offenbar parallel" stehen und „denselben Zustand realer Lebensgemeinschaft des Christen mit dem göttlichen Heilsprinzip" bezeichnen sollen (174 f.): „Es ist klar, das hier das „Leben im Glauben" dasselbe besagt mit dem „Christus lebt in mir"" (U. 248).

So ist Pfleiderers Verständnis der paulinischen πίστις gekennzeichnet durch den Satz: Durch Glaube zur Christusgemeinschaft und durch diese gläubige Gemeinschaft zur Gerechtsprechung mit Christus und in Christo. Diese These scheint nun vorerst selbstverständliches Ergebnis aller Forschung bleiben zu wollen ohne Rücksicht auf die sonstige theologische Stellung ihrer einzelnen Vertreter.

Ob wir Otto Kirn fragen in seinem Artikel „Glaube" (RE.[3] S. 675 f.), Ludwig Ihmels (in dem „Rechtfertigung" RE.[3] S. 485 f.) oder Eduard Grafe (RGG. „Glaube bei Paulus", Band II Spalte 1428—30): Sie alle haben die gleiche Antwort: Der Glaube als Mittel der Rechtfertigung hat zum Inhalt „die Heilsveranstaltung Gottes in Christus" (Kirn a. a. O.). Dieser, „der lebendige, erhöhte Herr ist Gegenstand des Glaubens, aber auf Grund dessen, was er geschichtlich für uns geworden ist. Um deswillen kann der Glaube ebensowohl auf jene geschichtlichen Tatsachen bezogen werden, als die Person zu seinem Objekt haben" (Ihmels). „Im Glauben wächst der Christ mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus zu einer Einheit zusammen" (Grafe). Damit gilt „alles, was von Christo gilt, um dieser unserer Gemeinschaft willen auch von uns" (Ihmels).

Zu demselben Ergebnis kommt Johannes Haußleiter in seiner „Was versteht Paulus unter christlichem Glauben" betitelten Untersuchung der Formel πίστις Χριστοῦ".[1])

Er wirft Albrecht Ritschl „Einseitigkeit" und „Mangelhaftigkeit" der Erklärung vor, weil er „den Glauben wesentlich auf eine vertrauensvolle Beziehung zu dem geschichtlichen und geschichtlich fortwirkenden Versöhnungswerk Christi einschränkt", und will durch seine Untersuchung der Formel πίστις Χριστοῦ nachweisen, daß R. A. Lipsius Recht hat, wenn er in dem Glauben „ein mystisches Gemeinschaftsband mit Christo" sieht (162)[2]). Seine im einzelnen oft recht anfechtbare Darstellung gründet sich auf eine sachliche Verwandtschaft von βαπτίζειν εἰς und πιστεύειν εἰς, wonach (168) „ein und derselbe Vorgang der mystischen Vereinigung mit Christo objektiv an die Taufe, subjektiv an den Glauben geknüpft sei".[3]) Mit Deißmann ist er der Überzeugung, daß deshalb auch πίστις ἐν Χριστῷ nichts anderes heißen und bedeuten kann als „Glauben in Christus"[4]); denn

[1]) Festschrift für Hermann Cremer, Greifswalder Studien 1895, 161—182.
[2]) Kommentar zu Gal., 1892, 32.
[3]) So Lipsius zu Gal. 2, 16, vgl. die ähnliche Auffassung Holstens o. S. 5.
[4]) Schon Lipsius schrieb (Die paul. Rechtfertigungslehre S. 109): „Dieses bedeutet aber . . . allerdings nicht Glauben an Christus, sondern Glauben in der Gemeinschaft mit Christo, . . . gläubig sein auf Grund der Gemeinschaft mit Christus . . ."

„der Glaube ruht in Christo und Christus ist zugegen im Glauben: Es ist ein Ineinander der innigsten Gemeinschaft" (170). Dementsprechend soll πίστις Χριστοῦ nicht heißen „Glaube an Christus" — einen Gen. obj. hier anzunehmen lehnt Haußleiter entrüstet ab — sondern allein richtig: „Der von Christus gewirkte, in ihm ruhende Glaube" (178). Die Stelle Gal. 2, 20 beweist ihm dasselbe (ebendort) und gleichzeitig die völlige Identität der beiden Vershälften. So schließt er in seinen „Ergebnissen": „Das Ziel ist, daß Christus durch den Glauben Wohnung erhalte in den Herzen". „Im Glauben vollzieht sich eine Einigung Christi mit dem Menschen". „Es gilt fortan in Christo zu bleiben wie die Rebe am Weinstock" (179 f.).

Auch Adolf Schlatter vertritt in seiner Monographie „Der Glaube im „N. T." ([3] 1905) trotz des eigenen Weges, den er zu gehen pflegt, im wesentlichen die gangbare Auffassung.

Seiner Aufgabe entsprechend holt er weit aus. Er beginnt mit einer Beschreibung des Glaubens in der palästinensischen und griechischen Synagoge, weil er dort den christlichen Glaubensbegriff — im wesentlichen als Vertrauen und Überzeugtsein — vorgebildet zu finden meint. Von dort kommt er über den Glauben Jesu schließlich zur Behandlung des Glaubens in der „Gemeinde der Glaubenden", der auch Paulus unterstellt wird.

Dessen Glaube ist gewiß Glaube an Gott, doch „nie bloß — monotheistischer" (263), sondern stets theo- und christologischer Art (259), ja eigentlich immer ein „Glauben an Christus" (vgl. den Sprachgebrauch und die Bemerkungen auf S. 251, 254, 257, 260, 261, 268, 363). Entstanden durch die Verkündigung des Evangeliums von Christus" (260, 277 f.) hat er zum Ausgangspunkt die Bejahung der als göttliche Wahrheit anzuerkennenden Auferstehung Jesu (256 f.). Die πίστις Ἰησοῦ erklärt Schl. als „Jesu gehörender Glaube", da Jesus der Auferstandene „Grund und Ziel" dieses Glaubens sei (269 f.). Die S. 281 behauptete Identität von Glauben und Mystik findet gelegentlich der besonderen Besprechung des paulinischen Rechtfertigungsglaubens die Erklärung: „Christus ist für Paulus kein abwesender, sondern hat eine stete gegenwärtige Gemeinschaft mit dem Glaubenden; er nimmt ihn bei sich auf und gibt ihm in sich seinen Ort" (363). Was Schl. damit meint, wird weiter nicht erklärt. Der Satz: „Die Vermittlung desselben, durch welche die Gegenwart Christi im Glaubenden entsteht, ist der Geist", wobei „die Relation des Glaubens zum Geist derjenigen zu Christo genau parallel" sei, kompliziert diese merkwürdige Auffassung nur noch mehr, läßt aber doch Raum für die Annahme, daß Schl. das Verhältnis von Glaube und Christusgemeinschaft nicht anders sieht als Pfleiderer und die nach diesem genannten Forscher.

Das bestätigen die entsprechenden Ausführungen in seiner „Theologie des N. T." (II 1910). Danach wird Rechtfertigung und Versöhnung von dem Menschen angenommen durch den „Glauben an Christus, weil die Rechtfertigung und Versöhnung für uns an Christus haften und der Glaube uns in die Gemeinschaft mit dem Christus versetzt" (286). „Paulus gebraucht . . . gern ein Raumbild: Die Glaubenden sind im Christus, da er sie bei sich aufnimmt und umfaßt. Der Ort gibt uns die Gestalt; wo wir sind, bestimmt was wir sind. Indem wir in Christus sind,

gestaltet und leitet er unser Denken und Wollen. Die Vollständigkeit seiner Gemeinschaft mit uns kommt dadurch zum Ausdruck, daß damit die andere Formel wechselt: Der Christus ist in uns . . . Nicht geschieden von ihm, sondern vereint mit ihm stehen wir in Gottes Blick; deshalb sind wir gerechtfertigt und geheilt" (317).

Neben Schlatters Monographie verdient diejenige Emil Walter Mayers „Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus" (1899) genannt zu werden, schon deshalb, weil solche Spezialuntersuchungen über den Glauben nicht allzu dicht gesät sind.

Mayer ist freilich Systematiker und will lediglich „den psychologischen Konnex zwischen Gottvertrauen und Christusglauben . . . schildern" (pag. IV). Doch fällt dabei das, was er über Glauben an Christus sagt, für uns ins Gewicht. Vorbildliche, ins einzelne gehende Wortuntersuchungen über πίστις und πιστεύειν beweisen ihm, daß zweierlei den paulinischen Glauben ausmache: Erstens der Charakter des Fürwahrhaltens und zweitens „des eigentlichen Gottvertrauens" (96). Objekt des Glaubens ist Gott und Christus (97). „Seinem Inhalt nach aber ist er die Gewißheit, daß der Gekreuzigte auferstanden ist . . ." (ebendort). Das ist der „Heilsglaube in seiner einfachsten, primären Form" (101 vgl. 114). Die formellste Definition des rettenden Glaubens von Pauli Hand findet M. Rö. 10, 9 (99). Danach ist dieser Glaube „eine affektvolle Überzeugung in bezug auf Christus" (100) „mit der Gewißheit der Auferstehung Christi als Basis" (112). Von Christusmystik verlautet nichts, auch dort nicht, wo M. die „sogenannte mystisch-ethische Theorie und die juridische" als „nicht konkurrierende oder sich widersprechende Erscheinungen" erwähnt (144). Beide sind ihm nur „zwei Versuche", die „objektiven" bzw. „subjektiven Vorgänge darzulegen . . ., durch welche das neue Verhältnis zu Gott ermöglicht" wird (a. a. O.). Für ihn mündet alle πίστις, auch die an Christus, „in unbedingtes Gottvertrauen aus". Über die Bedeutung des Glaubens für das Verhältnis zum erhöhten Christus wird nicht verhandelt.

Das von E. W. Mayer beiläufig als gleichwertig anerkannte Nebeneinander der beiden von Lüdemann erstmalig scharf getrennten Gedankenreihen wird von H. J. Holtzmann eingehend erörtert.[1])

Auch H. unterscheidet geflissentlich „die juridisch basierte Versöhnungslehre" (123) und die „ethisch gerichtete Theorie", die „in Wahrheit die mystische heißen" müsse (125)[2]). Er führt diese auf „die hellenistische Mystik des synkretistischen Zeitalters", jene auf „die jüdische Theologie" zurück (126) und erklärt, „daß Paulus erst in dieser (scil. der mystisch-ethischen) Theorie sein eigenstes persönliches Erlebnis Gal. 2, 19—21 zum Ausdruck gebracht hat, während die juridisch gerichtete Theorie den Niederschlag der Herausarbeitung des Glaubens an Christus aus den Beständen seines angestammten Vorstellungsmaterials darstellt" (127). Erinnern wir uns hier an Lüdemanns Schlußausführungen, so bestimmt Holtzmann das Verhältnis der beiden „Gedankenstränge" nicht wie jener als das einer

[1]) Lehrbuch der Neutest. Theol. ² 1911 Bd. II ed. Jülicher-Bauer.
[2]) Dies mit Berufung auf Wrede.

langsamen Verdrängung des einen Kreises durch den anderen, sondern einer „wohltätigen Ergänzung“ der juridischen durch die mystische Anschauung (130).

Mit diesem Vorbehalt behandelt er den Glauben bei Paulus unter dem Oberbegriff der Gottesgerechtigkeit. Er findet im Glauben „zunächst . . . ein rein intellektuelles Moment: für wahr Halten, als wahr Annehmen, Anerkennen und Bejahen dessen, was den Inhalt der Verkündigung ausmacht[1]), aber freilich aus dem Motiv der Zuversicht auf die Heilskraft dieses Inhalts“ (132). Dies Vertrauen auf den in Christo „geoffenbarten Gnadenwillen Gottes“ (133) ist damit sowohl „Glaube an Gott“ wie „Glaube an Jesus Christus“, nämlich Glaube an Christi Auferstehung und an Gott den Totenerwecker. So ist „streng genommen der Glaube nur die erste Annahme des Evangeliums“.

Schließlich aber sagt H. im Blick auf die umfassendere Bedeutung des Wortes: „Glaube ist die ganze pneumatisch erhöhte Stimmung des Versöhnten, die er als Werk und Schöpfung des Geistes kennt. Daß Paulus im Glauben lebt, ist Gal. 2, 20 gleichbedeutend damit, daß Christus in ihm lebt“ (134). Diese überraschende Behauptung macht nun aber Holtzmanns peinliche Scheidung zwischen juridischer und ethisch-mystischer Theorie in dem wichtigen Punkte des Glaubens zuschanden, indem sie an die Stelle eines theoretisch geforderten Parallelismus[2]) mit einem Mal im konkreten Fall völlige Identität treten läßt. Der Glaube, der im wesentlichen historisch orientiert war, und ausdrücklich als „Stellung des Menschen zu Gott“ (134), als „der tiefste Gefühlsgrund des Friedens mit Gott, der Freude an Gott, der Hoffnung zu Gott“ (135) umschrieben war, wird plötzlich ohne jede Begründung zum Exponenten der mystischen Einheit mit Christus. Das Nebeneinander der beiden Theorien wird zum Ineinander, die von Lüdemann auseinandergerückten Kreise fallen wieder zusammen, ja decken sich, — das Ergebnis ist für uns faktisch dasselbe wie bei Beyschlag.[3]).

In bemerkenswerter Weise berührt Reinhold Seeberg (Lehrbuch der Dogmengeschichte ² 1908 I) eben diesen uns bei Holtzmann verblüffenden Punkt, ohne daß ihm die in Frage kommende letzte Fassung des Holtzmannschen Buches vorliegen konnte.[4])

Als „ersten Gedankenkreis“ bezeichnet er (S. 69 ff.) den der Gleichung Christus-Kyrios-Pneuma. Der sei „das Herz der paulinischen Theologie“ (72). Der zweite Gedankenkreis der Rechtfertigung dient ihm zur „Begründung“ (74) des ersten und ist aus der Polemik gegen Juden und Judenchristen erwachsen (69). Hier begegnen wir dem Glauben an Jesus: „Der Glaube richtet sich auf Christus den Sühner und empfängt so die Gerechtigkeit“ (75). Sonderbar ist nur, daß Seeberg vorher bei Be-

[1]) Dies wieder mit Berufung auf Wrede.

[2]) S. 130 hieß es: „Die beiden Gedankenkreise, welche immer deutlicher als parallel nebeneinander herlaufend in Sicht getreten sind“!

[3]) Holtzmann rückt damit bedenklich nahe an die sich selbst verurteilende Auffassung von Carl Clemen heran, daß, wenn „Geist neben Glaube genannt wird“, es sich „nur um eine andere Betrachtungsweise derselben geistigen Vorgänge“ handle (Paulus, sein Leben und sein Werk 1904 II S. 104).

[4]) Holtzmann ² 1911 — Seeberg ² 1908.

zeichnung des ersten Gedankenkreises die Zustände des Geistergriffenseins und der Christusgemeinschaft auch schon „in die Formel Glaube und Liebe zusammenfassen" will und daß er dann (73) von eben diesem Glauben sagt, er sei „bei Paulus das geistige Organ, um Gott und seine Gaben aufzunehmen", sei „Erkenntnis des göttlichen Willens" und „gehorsame Unterwerfung unter Gott". Derselbe Glaube als „Organ der Hinnahme" erscheint dann aber wieder im zweiten Gedankenkreis der Rechtfertigung (75). Hier stimmt etwas nicht. Im Punkt des Glaubens werden die beiden voneinander abgehobenen Gedankenkreise jedenfalls vermengt. Aber Seeberg ist sich dessen bewußt. Er will von der „beliebten reinlichen Scheidung (76 Anm. 1) nichts wissen und gibt gern zu: „Darin liegt eine Schwierigkeit" (76). Aber sofort hat er des Rätsels Lösung. Sie ist ganz einfach: „Im Glauben schneiden sich die beiden Gedankenkreise." Ob diese Lösung das Richtige trifft? Der Glaube bekommt durch sie wieder das Doppelantlitz der Christusgemeinschaft nach 1. Kor. 6, 17 (72 f.) und der subjektiven Rechtfertigungsbedingung, und überdies soll er die Eigenschaft der Rezeptivität in beiden Fällen erweisen. Die Bedeutung der πίστις für das Verhältnis zum erhöhten Christus läßt sich infolgedessen kaum greifen. Der Rechtfertigungsglaube ist zwar „Begründung" der Christusgemeinschaft (s. o.), aber diese Vermittlerrolle wird vergessen, und das Wort Glaube bezeichnet schließlich nur diese Gemeinschaft selbst. Damit bleibt die „Schwierigkeit" bestehen, genau wie eben bei H. J. Holtzmann.[1])

Die Bemerkung Seebergs, in dem Gedankenkreis der Heiligung und nicht in dem der Rechtfertigung öffne sich „das Herz der paulinischen Theologie", spiegelt den Einfluß des Epoche machenden Bändchens von William Wrede: „Paulus" wider.[2])

Darin hatte Wrede den für die landläufige Anschauung unerhörten Satz aufgestellt, die Rechtfertigungslehre sei nicht der Zentralpunkt der paulinischen Theologie (72). Ganz ohne Vorgänger war er mit diesem Urteil freilich nicht. Wir erinnern uns, wie schon Lüdemann die Bedeutung der πίστις für Paulus in Frage gestellt und was er über „das Palladium des Paulinismus" gesagt hatte.[3]) Auch Carl Weizsäcker war zu dem Ergebnis gekommen, „daß in seiner — des Paulus — selbständigen Lehrentwicklung der Begriff (der Rechtfertigung) nicht die entscheidende Stelle einnimmt".[4]) Aber erst Wredes Schrift hatte nachhaltige Wirkung.

[1]) Die Dogmengeschichten von Loofs und Harnack sind in ihrer summarischen Darstellung für uns ohne Förderung. Loofs bietet gar nichts und Harnack nur folgenden Satz: „Christus lebt als Geist und durch seinen Geist in den Gläubigen . . ., er ist eine schaffende und heiligende Macht des Lebens für die, welche im Glauben an seinen erlösenden Kreuzestod ihm Raum bei sich geben." (⁴ I 1909 S. 103). — Beiseite lassen müssen wir auch Eberhard Vischers Schrift: „Der Apostel Paulus und sein Werk" (Natur und Geisteswelt 1910), die in ihrer populären Abzweckung unserer Frage nicht nachgehen konnte.

[2]) Erschienen in ¹ Aufl. 1904, unverändert als ² 1907 (Seeberg ² 1908).

[3]) Vgl. oben S. 5 und Lüdemann selbst a. a. O. 125.

[4]) Apostolisches Zeitalter ³ 1902, 139. Für unsere Untersuchung finden wir bei Weizsäcker sonst nichts.

Für ihn ist die Rechtfertigungslehre nur „die Kampfeslehre des Paulus", nur für die „Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Judenchristentum . . . gedacht" (72). „Die eigentliche Erlösungslehre des Paulus beherrscht" dieser Gegensatz zum Judentum „nicht, sie ist ein geschlossenes Ganze für sich" (52). Sie behandelt Wrede an erster Stelle, vor der Rechtfertigungslehre. Doch bittet er, „was so zu bequemerer Auffassung geschieden wird, nicht als ein Zweierlei" zu betrachten, „das von Paulus als solches empfunden würde und das vollständig auseinanderfiele. Beide Gedankenkreise greifen in Wahrheit fortwährend und nach vielen Seiten ineinander über: Beide haben ja auch ihren Mittelpunkt in Christus".

Wir erwarten nun, daß Wrede wie Lüdemann und sämtliche übrigen Forscher den Glauben bei der Rechtfertigung mitbehandelt. Das tut er aber nicht. Die Trennungslinie zwischen den beiden Gedankenkreisen verläuft bei ihm im Gegensatz zur gesamten vorangegangenen Forschung so, daß der G l a u b e nicht zur Rechtfertigung, sondern z u r E r l ö s u n g s l e h r e g e r e c h n e t und dort besprochen wird. Das verblüfft. Sollte wirklich der gesamte Protestantismus von der Reformation bis zu Wrede den Irrweg gegangen sein und Paulus an diesem Punkte mißverstanden haben? Wredes Erklärung des paulinischen Glaubensbegriffs bringt Licht in unsere Frage.

Er meint (S. 67): „Der Glaube ist einfach gehorsame . . . Annahme und Bejahung der Predigt von der Erlösung". Aber „die Überzeugung von dieser ihrer Wahrheit stellt ohne weiteres (!) jene mystische Verbindung mit Christus her, kraft deren nun sein Tod und seine Auferstehung sich auf den Glaubenden von selbst übertragen, so daß er auch gestorben und auferstanden ist. Gewiß kann der Glaube auch als Vertrauen und Hoffnung erscheinen, aber auf solche Bestimmungen fällt kein Gewicht." Wesentlich ist nur dies eine (S. 70): „Die Glaubenden treten . . . mit Christus in eine m y s t i s c h e G e m e i n s c h a f t, so daß alles, was er hat, erlebt und ist, in geheimnisvoller Weise auf sie überfließt."

So auch nur erklärt sich für W. die Rechtfertigung. Sie ist „ganz ebenso gedacht wie jenes Sterben mit Christus, das von allen gilt, die zu Christus gehören" (77).

„Mit und in Christus gerechtfertigt werden" lautet also wiederum die Parole, wie ehedem bei Baur, Beyschlag, Pfleiderer und den übrigen. Dadurch aber wird W r e d e s G r u n d p o s i t i o n i l l u s o r i s c h. Er wollte die Erlösungslehre „als ein geschlossenes Ganze" (52) darstellen. Er wollte zeigen, wie die Rechtfertigungslehre unabhängig davon nebenher bestehe. Die Erlösungslehre hatte die beherrschende Stellung. Die hat sie scheinbar auch bei Wredes Glaubenserklärung. Aber dadurch, daß W. den Glauben nach den uns bekannten Vorbildern zur Vermittlerin der Christusgemeinschaft macht, wird diese Christusgemeinschaft selbst Voraussetzung und Mittel zur Rechtfertigung. In demselben Augenblick aber büßt die Erlösungslehre ihre Herrscherstellung ein und wird zum Vehikel der Erklärung der Rechtfertigungslehre; auf diese scheint alles ankommen zu sollen, trotz der Eliminierung des Glaubens.

Dazu kommt, daß der Glaube gar nicht vollständig aus dem Rechtfertigungskomplex herausgenommen ist. E r ist, als Gegensatz zum Ge-

setz (73, 75) sogar die Bedingung der Rechtfertigung. Wrede sagt ja ausdrücklich, „daß es auf Gnade und Glaube . . . ankommt" (77). Wo bleibt nun die Christusmystik?

Und weiter noch: Kommt es wirklich „auf Gnade und Glaube" an, so tut sich eine dritte Schwierigkeit auf. Wir haben damit doch den doppelten Gegensatz: Werke – Glaube und Werke – Gnade. Den ersten läßt W. unter dem Gewicht des zweiten und seiner oben erwähnten Glaubenstransponierung allmählich unter den Tisch fallen. Wenn es auch anfangs noch so aussah, als würde der Mensch infolge seines Glaubens, nämlich seines „Glaubens an Christus" gerechtfertigt (73), so wird doch schließlich die Rechtfertigung einzig und allein auf Gottes Gnade gestellt, „die mit dem Erlöser alles gab" (74).[1] Eben diese Gnade aber soll es wiederum sein, „die sich der Glaube dann aneignet" (76).

Wie ist das zu verstehen? Wie verhält sich dieser Glaube der bloßen Rezeptivität zu dem ersten Rechtfertigungsglauben „an Christus" und zu den andern oben aufgeführten Glaubensformen? Wo bleibt bei alledem die Trennung und wo das angekündigte „Ineinandergreifen" der beiden Gedankenkreise?[2] Und an welcher πίστις muß man sich ihre Bedeutung für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus klar machen?[3]

Doch zum Letzten. Wrede hat den Glauben, der für die Früheren Grund- und Eckstein der Rechtfertigungslehre war, dort herausgebrochen und ihn in dem Gebäude der Erlösungslehre einmauern wollen. Dieser Bau hatte sich aber bislang als durchaus fest erwiesen, auch ohne eine derartige Einbeziehung der πίστις. Demgegenüber ergab sich nach W. die Belanglosigkeit des Glaubens für das Verständnis des Rechtfertigungsgegensatzes. So ist man versucht zu fragen: Wo bleibt die πίστις, wenn sowohl die Rechtfertigungslehre – nach Wrede – wie die Erlösungslehre – nach den Früheren – ihrer als Grundpfeiler entraten können? Dann schwebte sie in der Luft, dann hätte die aus Paulus geschöpfte Zentralgröße der Reformation überhaupt kein Heimatrecht bei Paulus. Sollte sie in anderer Weise das Schicksal der Rechtfertigungslehre teilen, vor dem W. sie durch Herübernahme in die Erlösungslehre hatte retten wollen?

---

[1]) Daß damit der letzte Rest juristischer Vorstellung aus dem Rechtfertigungskomplex beseitigt ist, darf nicht Wunder nehmen, denn nach W. „schließt der Ausdruck «Rechtfertigen» die juristische Vorstellung vom Verhältnis von Gott und Mensch aus" (76).

[2]) „Überhaupt wird der Zusammenhang zwischen der eigentlichen, in der Erlösungsmystik angelegten Theologie und der «Kampfeslehre« nicht offenbar". A. Schweitzer, Gesch. d. paul. Forschg., 133.

[3]) Freilich soll der oben zuerst wiedergegebene Glaube die Christusgemeinschaft vermitteln. Aber selbst diese Vermittlung ist problematisch. Denn die Christusgemeinschaft entsteht gar nicht nur durch Glauben, sondern — ebenso? auch? — durch die Sakramente der Taufe und des Abendmahls (71). Auch bleibt es offen, inwieweit durch den Geist diese Verbindung mit Christus möglich ist, denn W. sagt, daß „jeder Christ, indem er gläubig wird, den Geist ohne weiteres besitzt" (64). Wie steht es angesichts der Taufe, des Abendmahls und des Geistesbesitzes um den „ohne weiteres" die mystische Verbindung mit Christus herstellenden Glauben? — A. Schweitzer urteilt nicht zu scharf, wenn er schreibt: „Worauf gründet sich die mystische Gemeinschaft mit Christo? Auf diese Frage hat auch Wrede nicht geantwortet" (a. a. O. 132).

Die Widersprüche, in denen sich Wrede bewegt, vor allem aber seine Grundposition, riefen Julius Kaftan mit seiner Streitschrift „Jesus und Paulus" (1906) auf den Plan. Er gibt zwar zu, daß bei Paulus mehrere theologische Gedankenreihen „vielfach unvermittelt nebeneinander herlaufen" (40), erklärt aber, für Paulus sei „beides gleich wichtig, die Gottesgerechtigkeit für den Glauben und die Erlösung von der Welt" (42). Vor allem aber tadelt er Wredes Verbindung von Glauben und Erlösung. Er meint: „Vom Glauben ist in diesem Zusammenhang nicht viel die Rede. Gewiß er ist vorausgesetzt. Aber er begründet eine innere Lebenseinheit zwischen dem Gläubigen und dem Gegenstand des Glaubens, weshalb sich andere Ausdrücke näher legen . . ." Es ist wichtig, daß Kaftan das Fehlen des Terminus πίστις innerhalb der Erlösungslehre feststellt. Doch führt seine These: Durch Glauben zur Lebenseinheit mit Christus nur wieder auf frühere Ergebnisse zurück.

Wredes scharfe Hervorkehrung der mystisch verstandenen Erlösungslehre und seine Zurückstellung der Rechtfertigung hat trotz Kaftan Schule gemacht. Das sehen wir besonders deutlich bei Adolf Deißmann.

Schon dessen Erstlingsschrift „Die Formel „in Christo Jesu"" (1892), zu der sich auch Haußleiter bekannte (s. o. S. 10) und auf die wir im einzelnen bei anderer Gelegenheit eingehen müssen, zeigt den Weg, den er später in seinem hier zu besprechenden Buche „Paulus" (1911)[1]) weiterführt.

Deißmann sieht in dem „Damaskusvorgang" „das grundlegende mystische Erlebnis des religiösen Genius" (83) und das „Geheimnis der paulinischen Frömmigkeit" in der Feststellung: „Christus in Paulus und Paulus in Christus" (84). Damit war schon bei Damaskus in Paulus „eine unerschöpfliche religiöse Energie konzentriert", die Paulus selbst als „Christuskraft" oder „mit einem wohlbekannten religiös-technischen Worte", „dem griechischen Begriff der πίστις" bezeichnet hat, „den wir durch Glaube zu übersetzen gewohnt sind" (91). D. will, daß dieser „Begriff" (so er selber) „noch schärfer formuliert" werde, „als es zumeist üblich ist". D. kennt keinen „Glauben an Christus" (93). Er hält diese Übersetzung „für eine Verwischung paulinischer Eigenart an einem der wichtigsten Punkte" (94). Nach ihm ist der Glaube bei Paulus „Glaube «in» Christus, d. h. der Glaube ist etwas, was in der Lebensverbindung mit dem pneumatischen Christus sich vollzieht." Das gilt für alle präpositionalen Verbindungen von πίστις, auch für die Gen.-Verbindung π. Χριστοῦ, in der D. einen „Gen. mysticus" erkennen will. Objekt dieses «Christusglaubens» ist nun aber nicht Christus, sondern Gott (95): Es ist eben „der in der Gemeinschaft mit dem pneumatischen Christus lebendige Glaube und zwar der Glaube «an» Gott" im Sinne eines „unerschütterlichen Abrahamsvertrauens auf die Gnade Gottes". Dieser Glaube spielt seine Rolle natürlich auch in der Rechtfertigung. D. erklärt: „Die «in Christus» erfahrene Freisprechung deckt sich mit der Rechtfertigung «aus dem Glauben» oder «durch den Glauben», weil ja der Glaube die Verbindung mit Christus ist" (97).

Erinnern wir uns dabei an frühere mystische Deutungsversuche der

[1]) Die während der Korrektur erschienene 2. Auflage des „Paulus" (1925) zeigt an den hier zitierten Stellen keine Änderungen (vgl. S. 105, 107, 125 ff. 132).

Rechtfertigung, so ist nur nicht klar, wieso D. dann doch sagen kann: „Der Glaube ist nicht die Vorbedingung der Rechtfertigung, er ist das Erlebnis der Rechtfertigung“ (98). Wie reimt sich das mit dem griechischen Wortlaut ἐκ πίστεως Ἰησοῦ? Und wie mit den vorher von D. gewählten Übersetzungen und Deutungen „unerschöpfliche religiöse Energie“, „Christuskraft“, „Glaube in Christo“, „Christusgemeinschaft“, „Glaube an Gott“? Bei aller Entschiedenheit, mit der D. die Bedeutung der πίστις für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus bis zur Gleichsetzung der beiden Größen steigert, bleibt eine Fülle von Unklarheiten und Unausgeglichenheiten bestehen.

Gegen diese hat Wilhelm Bousset scharf Stellung genommen.[1] Er vermißt bei Deißmann „vor allem . . . ein näheres Eingehen auf den stark juridischen Geist“ des Paulus (780), kritisiert die Ableitung der Christusmystik lediglich aus dem Damaskuserlebnis, verlangt demgegenüber Berücksichtigung der Bedeutung des Christuskults der Gemeinde und „eine ausgedehnte religionsgeschichtliche Milieuforschung.“ Er stellt dem unhaltbaren «Gen. myst.» Deißmanns „den bestimmten und harten Begriff des Glaubens an Christus“ entgegen (781) und gibt nur zu: „Daß dann mystische Töne in die paulinische Glaubenswelt hineinklingen, daß der an Christus Gläubige durch den Glauben in mystische Verbindung mit Christus tritt, hat kein Erforscher der paulinischen Theologie geleugnet“ (782).

Doch müssen wir auf Bousset später noch ausführlicher eingehen.

Ein weiterer Gegner erwächst Deißmann in Ernst von Dobschütz. In seinem Vortrag „Die Rechtfertigung bei Paulus, eine Rechtfertigung des Paulus“[2]) erklärt er die Rechtfertigungslehre als „Kern und Stern des paulinischen Evangeliums“ und wendet sich gegen Alle, die mit Deißmann der Mystik bei Paulus das Wort reden, indem sie sagen, „Glauben heiße, mit dem erhöhten Herrn in eine mystische Gemeinschaft treten“. Demgegenüber macht v. D. — in Bahnen Lüdemanns und Wredes — wieder einen scharfen Schnitt zwischen der Rechtfertigungslehre und der Mystik bei Paulus und stellt fest: „So wichtig ihm die Gedankengänge der Mystik sind, die Gedanken der Glaubensgerechtigkeit hält er davon ganz getrennt“ (64).

Wieder anders entwickelt Johannes Weiß („Urchristentum“ I 1914) seinen Widerspruch gegen jede Art Wredescher oder Deißmannscher Überschätzung der Mystik bei Paulus.

Wenn er auch in Gal. 2, 20 „die eindrucksvollste mystische Aussage“ zu finden glaubt, „auf die eigentlich alle unsere Kenntnis seiner Mystik zurückgeht“ (?361), so sieht er diese Aussage doch „sofort sozusagen interpretiert oder limitiert . . . durch ein Bekenntnis ganz im Geiste der Ich- und Du-Religion“. J. Weiß meint, dem Apostel lägen „beide Ausdrucks- und Empfindungsweisen gleich nahe“, doch sei „das «Leben im Glauben an »Christus . . . jedenfalls die geläufigere Betrachtungsweise“, die allein der

[1]) Theol. Lit.-Zeitg. 1911, Nr. 25, 778—782.
[2]) Theol. Studien und Kritiken 1911/12, 38—67.

„Erfahrung und Empfindung" Pauli entspreche, „während die mystische Ausdrucksweise . . . dem wirklichen Leben voraneile." Ihm scheint in der Sprache des Paulus" die eigentliche Glut und der Zauber der Mystik . . . zu fehlen" (362). Der Schwerpunkt der Christusfrömmigkeit liegt in dem Verhältnis Pauli als des Knechtes zu seinem Herrn, „nicht in der Christusmystik, die doch in gewisser Weise sekundäres, ja vielleicht geradezu fremdes Element bleibt" (?! ebendort). „Das letzte Ziel der Erlösung ist nicht das Ausruhen in der Gemeinschaft mit Christus, sondern die Rechtfertigung vor Gott, die Versöhnung mit ihm, der Friede mit Gott, . . . gewiß in der Gemeinschaft mit Christus, aber das Höchste ist doch das in Gott verborgene Leben, das Aufgehen in Gott".

Trotzdem spürt auch J. W. die „Uneinheitlichkeit des paulinischen Systems" und den „inneren Zwiespalt im paulinischen Denken" (365). Er sagt jedoch: „Paulus ist nicht der eigentliche Urheber dieses Dilemnas", sondern „er hat den Kyriosglauben, in dem das alles liegt, empfangen und übernommen." Wir wollen diesen Hinweis auf die Abhängigkeit des Apostels von der Frömmigkeit der Gemeinde nicht überhören. Immerhin bleibt es auch damit unerklärt, weshalb Paulus in den entscheidenden Sätzen über die Rechtfertigung Gal. 2, 16, Röm. 3, 22—26 nicht vom «Glauben an Gott» redet, wie es J. W. besonders auf S. 393 hinstellt, sondern vom «Glauben an Jesus Christus». Was diese πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ aber sei, läßt J. W. unbeantwortet.

Mehr sagt uns darüber Heinrich Weinel. Hatte dieser sich in seiner „Biblischen Theologie des N. T." (1911) noch mit dem Erklärungsverzicht begnügt: „Undeutlich bleibt, was «der Glaube an Jesus Christus» ist" (259), so behandelt er in der zweiten Auflage des „Paulus" (1915) ausführlich das Verhältnis von Christusglaube und Christusmystik, wenn auch mit dem Vorbehalt: „Sich des Paulus Gedanken über den Glauben verständlich zu machen . . . ist durchaus nicht so leicht, wie es nach dem vielen oberflächlichen Reden über den Apostel des Glaubens und der Rechtfertigung aus dem Glauben scheinen könnte" (85). Seine erste Feststellung ist die, daß „Mystik und Glaubensreligion . . . wurzelhaft verschiedene Frömmigkeitsarten sind" und sich deshalb auszuschließen scheinen (85 f.). Paulus jedoch habe sie — wofür Gal. 2, 20 mit dem Wortlaut „Denn (!) was ich jetzt lebe . . ." zeugen muß — „parallel und gleichwertig nebeneinander" gestellt. Die Erklärung für „diese widerspruchsvolle Verdoppelung" (87) findet W. darin, daß das Damaskuserlebnis nicht nur — wenn auch in erster Linie — ein mystisches Erleben des innewohnenden Christus (66), sondern „auch ein Glaubenserlebnis" gewesen sei (87). Und weil W. zu sehen vermeint, daß Paulus auch im Römerbrief „fast (!) ganz ohne die Mystik auskommt, jedenfalls an den entscheidenden Stellen mit dem Glauben allein arbeitet", und von Röm. 1, 16 bis 10, 9 überall nur „klassische Glaubensreligion" finden will (86 f.), — wie ganz anders argumentierte Lüdemann! — so wird aus dem prius der Mystik seiner Darstellung, die ihn den Satz schreiben ließ: „An den Christus glauben, mit dem man eins geworden ist, — das ist im Grunde ein Widerspruch" (87), nunmehr ein prius der Glaubensreligion, die „bei Paulus meist als die Vorhalle der

Mystik", „als der Weg zu ihr" erscheine (88). „Ein Gleichschweben der beiden Religionen" soll aber dennoch bestehen bleiben. Die Mystik hat in ihm durch das Damaskuserlebnis und durch den Einfluß anderer Mysterien (66 ff.) ebenso Wurzel gefaßt wie der Glaube an Christus im Sinn des Glaubens an Jesu Auferstehung, Gottessohnschaft und Messianität (87), wie ihn die Jünger vor Paulus schon bekannt hatten und wie er ihn sich mit allen anderen aneignen mußte, denen er diesen Glauben verkündigte (87). Hiermit aber wird der Glaube in seiner Bedeutung für die Missionsarbeit gekennzeichnet, weil „aus der Predigt zunächst Glaube und aus diesem dann das Leben, auch das Erleben des Christus und des Geistes erwuchs" (87), und gleichzeitig wird die für Gal. 2, 20 abgelehnte Erlebnisfolge, „daß man durch Glauben zum Innewohnen des Sohnes Gottes komme", dargetan. Das ist uns aber nichts Neues mehr, ebensowenig wie die wechselnde Betrachtung des Glaubens als eines Fürwahrhaltens der Auferstehungstatsache einerseits und eines Glaubensverhältnisses zum Auferstandenen selbst andrerseits.

Wenden wir uns darum nunmehr Wilhelm Bousset zu, dessen Lebensarbeit zu einem großen Teil der geschichtlichen Erfassung des Christusglaubens gewidmet war. Er hatte, wie wir sahen, schon in seiner Besprechung von Deißmanns „Paulus" die Eigenart des paulinischen Glaubens gegen D's rein mystische Ausdeutung verteidigt[1]), hat sie dann in seinem eigenen Artikel „Paulus"[2]) knapp skizziert und schließlich in seinem „Kyrios Christos" breit auf religionsgeschichtlicher Grundlage dargelegt[3]).

Ausschlaggebend ist für Bousset die kultische Verehrung des Kyrios Christus durch die heidenchristliche Urgemeinde mit dem Bekenntnis zu dem Herren Christus und dem Glauben an ihn, den Gott von den Toten erweckte (Röm. 10, 9 f. vgl. K. Chr. ² 102): „Auf dieser Grundlage ... erhebt sich die persönliche Christusfrömmigkeit des Apostels Paulus" (ebendort 104). Sie ist zunächst „Christusmystik", gekennzeichnet durch die Formel ἐν Χριστῷ (a. a. O.) und wiederum wesentlich zu begreifen und herausgewachsen aus der Kultmystik der Gemeinde, nicht so sehr aus dem Bekehrungserlebnis bei Damaskus (106 ff.).[4]) Das hält B. auch durch den Hinweis auf die parallele Entwicklung der Formel ἐν πνεύματι für erwiesen. Er hebt die Christusmystik des Apostels und seine πνεῦμα-Auffassung von einer Fülle religionsgeschichtlichen Materials scharf ab und läßt sie gipfeln in der πίστις κυρίου Ἰ. Χρ., d. h. in dem Christusglauben (145). B. meint, „daß bei dem Apostel Paulus zuerst der Glaube (in der Form des Christusglaubens) als das innere Zentrum des religiösen Lebens erscheint". Und zwar sei „der Glaube ... für Paulus in demselben Sinn und in demselben Umfang Glaube an Christus Jesus wie an Gott" (149). Paulus habe damit zunächst zwar nur die Gemeindeüberzeugung übernommen, habe dann aber den im Kult bekenntnismäßig formulierten

---

[1]) S. o. S. 18.

[2]) R. G. G. IV, 1285 ff.

[3]) Kyrios Christos ¹ 1913; Jesus der Herr, Nachträge und Auseinandersetzungen 1911; Kyrios Christos ² 1921.

[4]) Vgl. Jesus der Herr 33.

Gemeindeglauben „vertieft und vergeistigt" zu dem „Organ, mit dem er die gegenwärtige Wirklichkeit des πνεῦμα κύριος umfaßt".

Was Bousset damit sagen will, wird durch Vergleich mit seinen übrigen Schriften noch klarer.

Zweierlei steht für ihn nebeneinander: Die Glut der Christusmystik (R.G.G. IV 1287 vgl. K. Chr. [2] 113) und der Glaube an den erhöhten Herrn. Dieser Glaube ist gewiß auch der Glaube, „daß Jesus der Messias sei . . . und . . . trotz Kreuzestod . . lebe" (J. d. H. 33); er schließt für Paulus wie für die Gemeinden „den Glauben an die großen Wundertatsachen des Todes, der Auferweckung und der Erlösung ein" (R. G. G. 1295) Aber das ist doch nur der Glaube „in seiner allgemeinsten Form" (J. d. H. 33). Er erschöpft sich nicht mit dem Hinweis auf die Heilstatsachen der Vergangenheit, so wichtig diese „zunächst" auch sind (J. d. H. 46/7), sondern er bedeutet „schließlich . . . ein Erfassen Christi als einer in seinem Tod und seiner Auferstehung gegenwärtigen Macht" (ebendort). Dem so gegenwärtigen Herrn gegenüber geziemt sich auf der einen Seite „Gehorsam" (R.G.G. 1285); auf der anderen Seite aber wird dieser „bestimmte und harte Begriff des Glaubens" (Theol. Lit. Zeitg. 1911, S. 781) erweicht, oder sagen wir vorsichtiger: erweitert und ergänzt durch „die speziellen Formen paulinischen Christusglaubens", nämlich durch „Kyriosverehrung und Christusmystik" (J. d. H. 33).

Was im besonderen dieses Verhältnis von Christusglaube und Christusmystik betrifft, so glaubt Bousset zu sehen, „daß die Mystik den paulinischen Glauben seinerseits . . . zu färben und zu beeinflussen scheint" und will deshalb von einer „mystischen Wendung des Glaubensgedankens bei Paulus" sprechen (J. d. H. 47). Für ihn greifen Christusglaube und Christusgemeinschaft weit ineinander und übereinander — beachte auch ihre Nebeneinandernennung J. d. H. 52 f. — und es hat in der Tat manchmal den Anschein, als ob der harte, gehorsame, heilsgewisse, bekennende und vertrauende Glaube an den erhöhten Herrn in der Glut der Christusmystik aufgehen wolle, wie das auch im „Kyrios Christos" abschließend zum Ausdruck kam (s. o.).

Der Begriff der πίστις bleibt auf diese Weise aber leider doch wieder in der Schwebe und ungeklärt, weil Glaube bald nur Jasagen zur Gemeindeüberzeugung, bald vertrauendes Aufblicken zu dem gegenwärtigen Herrn ist und schließlich neben dem Gottesglauben zum Vollausdruck der Christusfrömmigkeit wird. Darum ist auch die Bedeutung der πίστις für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus nicht eindeutig zu bestimmen, weil sie bald als die Voraussetzung dieses Verhältnisses und bald als dessen Exponent erscheint.

Diese Stellung Boussets wurde auf das heftigste von Paul Wernle angegriffen.[1])

Ging Bousset von dem Gemeindekult und der dort lebendigen Christusmystik aus, so lehnt Wernle diesen Ausgang sowohl wie das Denken an

[1]) Jesus und Paulus, Antithesen zu Boussets K. Chr., Z. Th. K. XXV, 1915, Heft 1 u. 2. — Wernles Standpunkt in „Die Anfänge unserer Religion" [2] 1904 ist weiter unten bei anderer Gelegenheit berücksichtigt.

ein mystisches Verhältnis zu Christus schroff ab. „Christusmystik" gibt es für ihn bei Paulus nicht. Was andere Forscher so nennen, ist für ihn „der Christusglaube selbst, ganz lebendig als Erlebnis gefaßt" (42): „An ihn glauben heißt: ihn haben, in ihm sein". Das „Mystik" zu nennen hält er für eine „ungeheure Übertreibung. Zum mindesten müßte man betonen, daß diese Mystik etwas ganz Abgeschliffenes, Formelhaftes geworden ist, für das der tiefsinnige (?) Name „Mystik" die denkbar schlechteste Bezeichnung ist" (69). Der Glaube sei, zumal im Hinblick auf den Römerbrief, „ein sittlicher Glaube" (60), aus dem sittlichen Kampf hervorgewachsen. „Aber nun bricht überall aus dem Christusglauben die Christusgemeinschaft mystischer Art (sic!) mit Macht hervor, nicht als Gegensatz zu Glauben, nicht als höhere Stufe, sondern als dessen tiefer Sinn und Wert, als die innerliche Berührung mit dem Glaubensobjekt und die Umwandlung des eigenen Ich in den im Glauben ergriffenen Christus oder Christusgeist" (65).

Diese Sätze genügen, um zu zeigen, daß auch Wernle, trotz seines leidenschaftlichen Widerspruchs gegen Boussets Darstellung das Rätsel der [illegible] nicht eindeutig zu lösen vermag. Wenn er auch eine Wertabstufung ablehnt, so nimmt er doch mindestens zeitliche Aufeinanderfolge an und verwischt vollends die Grenzen, die Bousset noch zwischen Glauben und Christusgemeinschaft gezogen hatte.

Den Komplex der Rechtfertigungslehre ließen wir bei den letzten Forschern unberücksichtigt. Das hatte bei Bousset seinen guten Grund. Nach ihm spricht Paulus von der Rechtfertigung bei der „Hauptmasse der paulinischen Gedankenwelt" überhaupt nicht. Sie ist lediglich dazu da, „dem Recht der Heidenmission die gedankenmäßige Grundlage zu geben" (R.G.G. IV 1299 vgl. J. d. H. 52). Gerade Wernle gegenüber, der wie wir sahen, den „Zusammenhang des Scheiterns des gesetzlichen Moralismus mit dem erlösenden Christusglauben" wieder so stark betonte (a. a. O. 65), weist Bousset darauf hin, daß bei Paulus „in erster Linie Christusglauben und Christusmystik" stehen (J. d. H. 52), daß „die Erfahrung der Christusgemeinschaft die fundamentale Tatsache" sei, „die Loslösung vom Gesetz" erst „die Folgerung" (53). Damit wendet er sich gegen das „Gesamtschema Wernles" und erklärt unmißverständlich: „Die Hauptfaktoren des paulinischen Christentums sind nicht dieselben wie die des reformatorischen" (47 vgl. 54, 7 v. u.).

In dieser Auffassung wird Bousset auf das eifrigste von Wilhelm Heitmüller unterstützt und ergänzt. In seinem Vortrag über „Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums"[1]) zieht er scharf die Grenzen zwischen der lutherischen und der paulinischen Rechtfertigungslehre; und in dem Aufsatz „Die Bekehrung des Paulus"[2]) legt er den Nachdruck auf den „primären Inhalt seines Bekehrungserlebnisses" als eines visionären Schauens des erhöhten Jesus im Sinn „ekstatisch-mystischen Er-

[1]) Rede zur 400jährigen Reformationsfeier der Philippsuniversität, Marburg 1917.

[2]) Festgabe für W. Hermann, 1917, Z. Th. K. XXVII S. 136—153.

bens" (147). H. glaubt — wie Deißmann — hier den „Anfang dessen"
ı sehen, „was wir in der paulinischen Frömmigkeit die Christusmystik
ennen" und hält „die Christusmystik . . . in diesem Sinn für ein von
nfang an vorhandenes primäres Moment des paulinischen Christentums"
bendort). Mit Bousset weist er — besonders auf Grund von Phil. 3, 4 ff.
- für Paulus den Vorrang der „Christusanerkennung und Christusmystik"
or dem „Rechtfertigungskomplex" nach und zeigt, wenn auch etwas ab-
hwächend, wie „der bei Damaskus hervorbrechende Christusglaube des
aulus und seine Christusmystik" an den Glauben und die Christusver-
hrung der hellenistisch christlichen Gemeinde „anknüpften" und unter deren
influß entstanden (150 f.). Die Rechtfertigungslehre ist auch nach ihm „als
erteidigungs- und Kampfeslehre" „erst das Erzeugnis späterer Entwick-
ing des Christen und Missionars Paulus" (152). Hierbei wächst dann der
hristusglaube von der einfachen Anerkennung Jesu als des Messias empor
ı dem „Christusglauben im paulinischen Vollsinn als Glaube an Christus,
ls Vertrauen auf den Jesus auferweckenden Gott, auf die in Jesus
hristus sich offenbarende Gnade Gottes, auf die in ihm sich vollziehende
rlösung".

Christusglaube und Christusmystik sind danach aber
weierlei. Gewiß, „für das Bewußtsein Pauli" fallen sie nicht ausein-
nder. „Aber das bedeutet nicht, daß sie einfach identifiziert werden dürften."
lein. „Das Verhältnis von Glaube und Mystik ist bei Paulus . . . nicht
as der Identität oder des Ineinander, sondern ein Nebeneinander der
eiden Formen der Frömmigkeit (152 f.), wie sie ja auch nacheinander und
ebeneinander entstanden waren. Daraus ergibt sich hinsichtlich der Bedeu-
ing der πίστις für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus
weierlei: Für Pauli eigene Frömmigkeit scheint sie, rein genetisch be-
achtet, von untergeordneter Bedeutung gewesen zu sein. Ausschlaggebend
ar ja für ihn die Damaskusvision. Der Glaube folgte ihr nach als intel-
ktueller Schluß (vgl. 147 f.). Später freilich, als Paulus als Missionar
ie Christusgemeinschaft durch die Verkündigung des Worts, das Evange-
um weiterträgt", als er sich dabei „über die Entstehung der Christus-
emeinschaft . . . klar" werden muß, wird sich das eigene posterius des
hristusglaubens zum prius, d. h. zur Voraussetzung der Christusmystik ge-
andelt haben (153). Die grundsätzliche und praktische Artverschiedenheit
er beiden „Erlebnisweisen" (152) bliebe damit aber gewahrt.

Während so die gesamte neuere Forschung, insbesondere die religions-
eschichtlich eingestellte, immer mehr dahin kommt, bei Paulus zwei Stränge
er Frömmgkeit aufzuzeigen, den Glauben von der Mystik in irgendeiner
Weise abzugrenzen bzw. abzuheben, um damit — wenn auch unter anderen
orausetzungen — die alte These eines Lüdemann, Holtzmann usf. neu zu
ützen, schildert Paul Feine in seiner 3. Auflage der „Theologie des
I. T." (1918) den Paulinismus, als sei die Frage: Glaube und Mystik
ei Paulus nie gestellt worden. Das nimmt nicht Wunder, wenn man sein
ntireligionsgeschichtliches Selbstbekenntnis (pag. V/VI) mit den früheren
vesentlich freundlicheren Ausführungen der 1. Aufl. (S. 11) vergleicht und
venn man die Ergebnisse, die er auf dem „Boden der biblischen Überliefe-

rung" (214) stehend darbietet, mit denen etwa eines Schlatter oder auch Beyschlag vergleicht.

F. glaubt wieder alles auf den einen alten Nenner der Rechtfertigung bringen zu können. Nicht nur den Glauben, sondern auch das, was die übrigen Forscher „Mystik" nennen, behandelt er ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des rechtfertigenden Glaubens. Wichtig ist dabei sein Vorbehalt, daß der „Glaube im paulinischen Sinn nicht ein eindeutiger Begriff" sei (291), „nicht einmal innerhalb der Rechtfertigungslehre". So schildert er ihn an den verschiedenen Orten verschieden, vor allem als „die Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und Ungerechtigkeit und die Zuneigung des von Gott im Erlösungstod Christi . . . geordneten Heils" (275 vgl. 284). So ist der Glaube „die subjektive Beschaffenheit des Menschen, die erforderlich ist, um der Rechtfertigung teilhaftig zu werden" (291). „Der Inhalt des Glaubens ist aber . . . der aus dem Tod auferweckte Christus, der seinen Reichtum über die Seinen ausschüttet" (292). Besonders durch Röm. 10, 6 ff. werde deutlich, „daß der christliche Glaube nicht nur Fürwahrhalten, nicht nur Vertrauen ist, sondern innere Verbindung des Gläubigen mit Christus" (292). „Der Glaube zieht zugleich Christus ins Herz und stellt eine Lebensverbindung mit Christus her" (284 vgl. 282). So kann F. zusammenfassend sagen: „Der Glaube im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre ist also Anerkennung des gestorbenen und auferstandenen Christus als des königlichen Herrn und unlösbarer Zusammenschluß mit diesem Herrn" (284). Wir gedenken dabei all der früheren Auffassungen, „denen zufolge durch den Glauben Christus in den Herzen wohnt" (293). Bestätigt wird dies Ineinander von Glaube und Christusgemeinschaft durch S. 294, wo F. sagt: „Zur Bezeichnung des Glaubensverhältnisses zu Christus gebraucht Paulus mehrfach die Formel «in Christo sein»" und wo er (Anm. 2) immer wieder versichert, „daß es der Glaube ist, welcher in dies innige Verhältnis zu Christus versetzt". Daß ausgerechnet Gal. 2, 20 für diese These Kronzeuge sein muß, ist dabei ebenso bezeichnend wie die in Anm. 3 derselben Seite aufgestellte Behauptung, „die nächste Parallele zu «ἐν Χριστῷ»" sei die Wendung „in Gott" mit dem folgenden Hinweis auf Apg. 17, 18.

G l a u b e und M y s t i k sind für F. jedenfalls d i e s e l b e S a c h e. Den Ausdruck „Mystik" weist er zurück wegen des „magischen", „gefühlsmäßigen", oder auch „naturhaften" Beigeschmacks (254 vgl. Anm. 2 zu 294). Nach ihm liegt lediglich „aller Nachdruck auf dem Gedanken, daß der Christ mit Christus eine so innige Lebensverbindung einzugehen hat, daß er sich in Christus als seinem Lebenselement bewegt" (294 vgl. 247), wobei er immer wieder den ethischen Charakter dieser Gemeinschaft hervorhebt (247, 254, 284, 293 f.).

Die Bedeutung der πίστις für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus ist also für F. nichts weniger als ein Problem. Was andere Forscher mühsam fanden und aufhellen wollten, wird von ihm kurzer Hand mit der alten Formel „durch Glauben zur Christusgemeinschaft" als erledigt angesehen und abgetan.

Nicht viel besser sind die Lösungsversuche, die die neuesten synthetischen

Arbeiten über die paulinische Frömmigkeit an unserem Punkt zutage fördern.[1]) Charakteristisch ist für sie, daß sie in der Tendenz nach Zusammenschau die Einheit des „Lebensgefühls des Paulus" (Schmitz) zum Ausgang nehmen und ihm als Ziel zusteuern. Das mag für die Gesamtdarstellung reizvoll sein, birgt aber die Gefahr der Verwischung des Einzelsachverhalts und subjektiver Idealisierung in sich.[2]) Dieser Gefahr sind alle drei Forscher für unsere Teilfrage mehr oder minder erlegen.

Nehmen wir die Arbeiten von Ernst Sommerlath und Otto Schmitz voraus, so sehen wir, wie sie oft genug von Glauben reden, aber nirgends befriedigend definieren, was der „Glaube" sei oder gar was „Glaube an Christus" genau genommen heiße. Gewiß erklärt Schmitz, „glauben bedeutet für Paulus nichts anderes als das Jasagen des ganzen Menschen zu dem, was Gott in Christus getan hat" (71 vgl. 80, 7 v. u.) und sagt: „Als Glaubender ist Paulus fort und fort ein Empfangender" (71 f.). Gewiß weiß Sommerlath, daß „das Gläubigwerden als Eingang in den Christenstand empfunden" und „πίστις . . . geradezu zum Merkwort und dauernden Charakteristikum des Christenstandes" wird (84). Aber sofort ist ihm „das Glaubensbewußtsein des Apostels Christusbewußtsein" und „der Gläubige ist als solcher in Christo" (ebendort), weil ja „das Christusleben in ihm im Glauben erfaßt und erlebt werden muß" (85 vgl. 99 u. ö.). Macht sich hier schon eine Lockerung der seither beobachteten Auffassungen von πίστις bemerkbar, insofern nicht klar zu unterscheiden ist, ob Sommerlath mit „Glauben" das Mittel zur Christusgemeinschaft oder schon diese selbst bezeichnet, so stellt sich Schmitz noch mehr außerhalb der verschiedenen Forschungsergebnisse, wenn er den „Glauben" zum „Lebensgefühl des Glaubenden" verflüchtigt und diese „innere Einstellung, die Paulus „Glauben" nennt", sowohl „die mystischen wie die nichtmystischen Sätze . . . erfüllen" läßt (46 f.). Damit aber verlieren wir jeden festen Boden unter den Füßen.

Eingehender als Sommerlath und Schmitz, doch ohne dadurch der oben genannten Gefahr zu entgehen, handelt W. Mundle über das vorliegende Problem. Ihm wird zur Fehlerquelle der grundlegend (45) ausgesprochene Verzicht auf eine Begriffsuntersuchung von πίστις. Ist doch für ihn „die entscheidende Frage . . . letzthin gar nicht die der Terminologie, d. h. die Frage, wieweit man das Wort „Glaube" und seine Ableitungen zur Bezeichnung des Verhältnisses der Gläubigen zu ihrem Herrn verwandt hat, sondern die, ob die Sache, d. h. die religiöse Einstellung zu Christus, die wir (!) glauben nennen, bereits vorhanden gewesen sei. Diese Frage ist" für Mundle „unbedingt zu bejahen", — für uns falsch gestellt.

[1]) Otto Schmitz, Das Lebensgefühl des Paulus, 1922; Ernst Sommerlath, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus, 1923; Wilhelm Mundle, Das religiöse Leben des Apostels Paulus, 1923. — Die Studie von Hans Leisegang, Der Apostel Paulus als Denker, 1923, ist weiter unten gelegentlich berücksichtigt. Ebenso konnte auf die erst nach Abschluß unserer Arbeit erschienene Spezialuntersuchung von O. Schmitz über „Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs" (1924), die zu uns genau entgegengesetzten Ergebnissen über unser Kernproblem kommt, nur noch in der zusammenfassenden Anm. 3 zu S. 70 (vgl. 59, Anm. 5) eingegangen werden.

[2]) Vgl. die entsprechende Bemerkung von Dibelius in Theol. Blätter III 1924 S. 60.

Trotzdem macht M. über den Glauben, auch wenn er ihn mit „Frömmigkeit", „Frömmigkeitsleben", „Urfunktion des religiösen Lebens" und dgl. identifiziert (69 u. ö.), Aussagen, die uns an frühere Forschungsergebnisse erinnern lassen. Auch nach ihm ist „der Glaube für Paulus zur umfassendsten Bezeichnung für das Christentum überhaupt geworden" (69). Seiner Beziehung nach aber ist er „Glaube an den Christus Jesus auch da, wo Gott als Glaubensgegenstand neben Christus erscheint" (ebendort vgl. 143). Ja M. schreibt: „Alles was der Apostel an Zusammengehörigkeit und Abhängigkeit für Christus empfindet, faßt er in dem einen Wort Glauben zusammen" (69). Gemeint ist des Näheren „die Überzeugung von der Gegenwart und Wirksamkeit des Erhöhten" (80 vgl. 70), bzw. der „Glaubensgehorsam, der mit jedem Gedanken sich Christus unterwirft" (80) und damit „die Abhängigkeit des Christen von seinem Herrn". Von diesem „Christusglauben" unterscheidet M. die „Christusmystik"; zwar nicht als „höhere Stufe des Christentums" (70), sondern so, „daß für die paulinische Mystik in jeder Form der Glaube die entscheidende, grundlegende Voraussetzung ist", „das Primäre" (ebendort) und „das tragende Fundament" (71). Damit wird die Christusmystik aber doch wieder zum „Höhepunkt und Ziel der paulinischen Frömmigkeit" (71 vgl. 143), weil sie eben „die engste Gemeinschaft mit ihm" ist (71) und zum „Bewußtsein der mystischen Verbundenheit mit Christus" werden kann (80). „Das Verhältnis von Christusglaube und Christusmystik" läßt sich nach M. „deshalb abschließend dahin bestimmen, daß es sich hier nicht um zwei sich ausschließende . . . Seiten der paulinischen Frömmigkeit handelt, sondern um das Nebeneinander zweier Pole, die sich gegenseitig ergänzen und bedingen" (80 vgl. 70). Der Glaube bezeichnet mehr das „Distanz-", die Mystik mehr das „Einheitsbewußtsein mit Christus" (81).

Damit wäre die Bedeutung des Glaubens für die Christusfrömmigkeit aufgewiesen und er innerhalb derselben festgelegt. Nun aber handelt M. in Parallele zu der schon S. 67 gefallenen Erklärung, daß man den Glauben des Apostels auch „als eine „Theologie der Heilstatsachen", der geschehenen objektiven Erlösung" verstehen kann, in einem weiteren Abschnitt (81 ff.) von der „Bedeutung, die den Heilstatsachen der Geschichte, der Erscheinung Christi, seinem Sterben und Auferstehen für das religiöse Leben des Apostels zukommt". Und hier wird der „Glaube" plötzlich in neuer Weise präzisiert als „Glauben an die Erlösungstat Christi" und als „Auferstehungsglaube" (91 f.). Dieser geschichtlich orientierte „Glaube" ist mit einem Male seinerseits „die Wurzel, aus der die Christusnähe und Christusgemeinschaft des Apostels herausgewachsen sind". Ja mehr noch: Er „schließt" als „Gedanke der Auferstehung Christi Geschichte und Gegenwart für Paulus zur Einheit zusammen. Denn beides, der Glaube an das Heilswerk Christi und die Überzeugung seiner lebendigen Gegenwart sind für das Bewußtsein des Paulus eng zusammengehörig. In demselben Augenblick, in dem der Apostel den Gedanken ausspricht, daß Christus in ihm lebe, erinnert er sich auch der gewaltigen Leidensoffenbarung, die Christi Selbsthingabe in den Tod für ihn bedeutet (Gal. 2, 20)" (92).

Damit aber ergibt sich für das Verhältnis von Glaube und Mystik schließlich folgende Staffelung:

1. Obenan, als „innigste Verbundenheit" mit Christus (80), steht die Christumsmystik.

2. Ihre „unerläßliche Vorbedingung" (80) ist der Christusglaube als „Bewußtsein der Nähe und Gemeinschaft mit dem Erhöhten" (143) im Sinne eines Frömmigkeitsverhältnisses größerer „Distanz".

3. „Wurzel" von 1. und 2. ist der besondere „Glaube" an die Heilstatsachen der Vergangenheit.

Der Glaube ist also bald Vorbedingung der Christusfrömmigkeit, bald Bezeichnung ihrer einen Hälfte. Merkwürdig und unverständlich bleibt nur, wie M. von solchem Glauben, der doch in jeder Form Vorstufe der Christenmystik sein soll, in seinen „Ergebnissen" schreiben kann: „Dieser Glaube prägt sich aus in der Christusmystik". Denn damit ist zu guter Letzt — wie bei Schmitz — wieder alle Begriffsunterscheidung verlassen, bzw. einem übergroßen Streben nach Synthese zum Opfer gefallen. Was es aber mit solcher Synthese auf sich hat, zeigt M's Schlußurteil: „Die Beziehung auf Christus, das eine und identische Glaubensobjekt, fügt alle diese Seiten der paulinischen Frömmigkeit zur Einheit zusammen". Mit einer derartigen Aussage wird ebensowenig etwas für das synthetische Verständnis des Apostels gewonnen wie alle eindringendere Einzelanalyse durch sie verschüttet werden muß. Der Ring der Forschung schließt sich nicht, sondern wird vor seinen Anfangspunkt zurückgebogen.

Wir aber wollen sehen, was die Geschichte uns zu sagen hatte.

Zusammenfassung.

Viele Stimmen ertönten. Ihre Mannigfaltigkeit scheint Einheit nur finden zu können in der gemeinsamen Anerkennung, daß die πίστις Vermittlerin der Christusgemeinschaft sei. Alles übrige ist umstritten oder gruppenweise verschieden, doch nicht so, als könnten die Unterschiede einfach nach Schulen und Richtungen festgelegt werden. Die theologische Grundstellung färbt freilich ab, gibt aber in unserer Sonderfrage nicht den Ausschlag. Vertreter entgegengesetzter Richtungen können in Einzelpunkten zu überraschender Einstimmigkeit kommen, während umgekehrt theologisch sich nahestehende Forscher in manchem recht verschiedener Ansicht sind.

Baurs Problemstellung bildet den Auftakt. Er gab den Grundakkord: „Durch Glauben zur Einheit mit Christus". Die Richtigkeit dieses Satzes hat nach ihm Lüdemann scharf bestritten. Aber er war Prediger in der Wüste. Die Bedeutung des Glaubens für die Christusgemeinschaft blieb im wesentlichen unberührt und unangefochten. Eines nur wurde mehr und mehr anerkannt: Daß bei Paulus zwei Gedankenreihen nebeneinander herlaufen. Lüdemann hatte sie als die religiöse = subjektiv-ideelle und die ethische = objektiv-reale unter den Begriffen der πίστις (δικαιοσύνη) und des πνεῦμα (Taufe) subsumiert und sie in ihrem Ursprung auf eine jüdische, bzw. hellenistisch-dualistische Wurzel zurückgeführt. Ein ähnliches Nebeneinander vertreten dann später unter neuen Gesichtspunkten H. J. Holtzmann,[1]) — er nannte die eine die juridische, die andere die mystisch-ethische —

[1]) Beachte dessen Zusammenstellung über das Verhältnis der beiden Theorieen bei den verschiedenen Forschern a. a. O. 131, Anm. 1.

der vorwärtsstürmende Wrede, der modern-positive Seeberg, auf dem rechten Flügel Kaftan mit E. v. Dobschütz, auf dem linken Weinel, Bousset und Heitmüller. Sie alle unterscheiden den Kreis der Rechtfertigungslehre von dem anderen der Erlösung, betonen — außer Wrede — die Bedeutung der πίστις für die Rechtfertigung und schildern die erlösende Christusgemeinschaft bald mehr als ethisch bestimmten, bald mehr als mystisch bedingten Vorgang.

Anderwärts spielt bald um die Rechtfertigungslehre, bald um die Christusmystik der Kampf.

Die Rechtfertigung wird schon durch die Anerkennung des Erlösungskomplexes in ihrer aus der Reformation herrührenden Alleinherrschaft erschüttert. Lüdemanns Untersuchungen, Wredes Vorstoß, Weizsäckers, Seebergs, Boussets und Heitmüllers Wertung als einer Kampfeslehre gegen die Juden haben ihr trotz des Domes, den Ritschl ihr baute, trotz der Kirchen, die die Rechte durch B. Weiß, Kaftan, v. Dobschütz und Feine ihr weihte, die Krone zerbrochen. Es blieb neben dem Weg der Rechtfertigung der Weg der Christusgemeinschaft, neben dem rechtfertigenden Glauben der mystische.

Was πίστις ursprünglich und an und für sich sei, das wurde mit sehr verschiedener Hingabe untersucht. Vielfach begnügte man sich, die herkömmlichen Bezeichnungen in Anlehnung an vielgenannte Stellen wiederzugeben und den Glauben als Fürwahrhalten, religiöse Überzeugung, Vertrauen, Bedingung der Rechtfertigung, Empfangsorgan für Gottes Gnade u. dgl. m. zu kennzeichnen. Darüber hinaus unterschieden eine ganze Reihe von Forschern zwei Stufen von Glauben. Auf der unteren Stufe ist er nach ihnen das Fürwahrhalten der Verkündigung, daß Jesus der Messias und auferstanden sei, und bezeichnet damit die erste Annahme des Evangeliums als der Heilsbotschaft.[1]) Gleichzeitig wird betont, daß der Glaube eben dem Kerygma seine Entstehung verdanke.[2]) Als weitere Eigenschaft dieses durch die Predigt geweckten fürwahrhaltenden Glaubens erscheint bei einigen der Glaube im Sinn des Gehorsams gegen Gott (Holsten, Pfleiderer), gegen Christus (Bousset, Mundle), gegen Gott und Christus (Ritschl vgl. Schlatter „Glbe“ [3] 364) oder auch gegen das Evangelium (Wrede, auch andeutungsweise B. Weiß a. a. O. 322). Bei allen ist er Vertrauen auf Gott und dessen in Christo erschienene Gnade oder auf Gott und Christus selbst. Solches Vertrauen auf Christus führt dann hin zur zweiten Stufe des Glaubens, zu dem eigentlichen, speziellen Christusglauben. Dieser wird im Gegensatz zu dem bloß rückschauenden, historisch orientierten Heilsglauben geschildert als das Erfassen des gegenwärtig lebendigen Heilands Jesus Christus in Lebenseinheit und Liebesgemeinschaft. Dabei bleibt bei einigen der Glaube lediglich das Sprungbrett zum Eintauchen in Christi pneumatische Gegenwart (Baur, Lipsius, Lüdemann für Gal. und Kor., Wrede, Weinel, Bousset, Heitmüller), bei anderen ist er in seiner Vollentfaltung die Bezeichnung der Christusgemeinschaft selbst (Beyschlag, Pfleiderer, Holtzmann, Haußleiter,

---

[1]) So besonders Baur, Lipsius, B. Weiß, Pfleiderer, Holtzmann, Wrede, Weinel, Bousset, Heitmüller und z. T. auch Mundle.

[2]) Vgl. Lipsius, Holsten, Beyschlag, Pfleiderer, Schlatter, Holtzmann, Weinel, Heitmüller.

Deißmann, Schlatter, Wernle, Feine, auch Sommerlath und Schmitz, während Mundle zwischen beiden Gruppen steht), und diesen ist Gal. 2, 20 ein Hauptbeweis für die Gleichsetzung von πίστις und Christusmystik, sofern sie letzteren Ausdruck zulassen (vgl. Baur, Beyschlag, Pfleiderer, Haußleiter, Holtzmann, Weinel, Feine, Mundle). Dieser mystisch gewendete Glaube dient einigen Forschern zum Verständnis der Rechtfertigungslehre (Baur, Beyschlag, Pfleiderer, Schlatter, Wrede, Deißmann), andere empfinden gerade in solch mystischer Färbung eine rätselhafte Spannung zu dem Glauben des Fürwahrhaltens oder auch der werkverzichtenden Gnadenempfänglichkeit (Seeberg, Weinel, J. Weiß).

All diesen Forschern aber wird jener „Christusglaube im Vollsinn", zur Krönung der paulinischen Frömmigkeit. Nur Lüdemann und Heitmüller setzen hier ein Fragezeichen.[1]) Jener bestreitet dem „Glauben" überhaupt irgendwelchen Einfluß auf die Höhe paulinischen Christuserlebens, dieser unterscheidet geflissentlich zwischen Christusglauben und Christusmystik und läßt nur für Pauli Mission, nicht für ihn selbst, die πίστις von Bedeutung für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus sein. Ob Lüdemann mit Heitmüller oder ob die übrigen Forscher Paulus besser verstanden haben, versucht die folgende Untersuchung nachzuprüfen.

[1]) Joh. Weiß' allzu subjektives Nichtsehenwollen der paulinischen Christusfrömmigkeit kann unberücksichtigt bleiben, da mit dem Aufgeben der Christusgemeinschaft die Bedeutung des Glaubens für diese hinfällig ist.

Zweiter Teil.

Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit nach der Anschauung des Paulus.

A. Begriffsuntersuchung von πίστις und πιστεύειν.

1. Das Problem in Röm. 3, 21 ff.

Der Überblick über die Geschichte der Forschung zeigte uns, wie die πίστις eigentlich immer nur in Verbindung mit der Rechtfertigungslehre behandelt und untersucht wurde, ganz selten nur ohne jene (Wrede, Bousset und Heitmüller). Diese Zusammenkoppelung von π. und Rechtfertigungslehre erklärt sich einesteils aus den Nachwirkungen reformatorischer Grunderkenntnisse, andernteils aber aus den schon für die Reformatoren maßgebenden Briefstellen des Apostels Paulus selbst. Und da ist es freilich unableugbar, daß Paulus, so oft und wo immer er mit Nachdruck von der π. und ihrer Bedeutung spricht, das stets nur im Rahmen seiner Rechtfertigungsvorstellungen oder in Anlehnung an diese tut. Das gilt ausgesprochen von Röm. 3, 21 ff., dem locus classicus der paulinischen Rechtfertigungslehre. Dort wird diese entwickelt. Dort wird ihr Aufriß klar, sowohl in ihrem juristischen wie in ihrem eschatologischen Schema, worin sich beidemale die Abhängigkeit von den entsprechenden jüdischen Vorstellungen ausspricht.

Das Schema der jüdischen Rechtfertigungslehre war dieses: Wenn du die Werke des Gesetzes tust, wirst du von Gott gerecht gesprochen werden.

Paulus erklärt und beweist dagegen: Die restlose und sündlose Erfüllung des Gesetzes ist unmöglich. Das zeigt die Wirklichkeit und das bezeugt die Schrift. Also kann man nicht durch das Gesetz und nicht durch Werke des Gesetzes die Gerechtigkeit erlangen, die vor Gott gilt.

Darum stellt er sein neues Rechtfertigungsschema auf mit dem negativen Leitsatz: „Rechtfertigung ohne das Gesetz“ (Röm. 3, 21) und der positiven Botschaft: „Durch Glauben an Jesus Christus“. Er entwickelt: Alle Menschen sind sündig (V. 23). Gott hätte sie alle bestrafen müssen, um seine Gerechtigkeit zu beweisen (V. 26). Das hat er nicht getan. Vielmehr hat er ein Sühneopfer für die vielen — früher von ihm in Langmut übersehenen — Sünden aufgestellt: Jesus Christus in seinem Blut (V. 25). Durch dessen Opfertod sind die früheren Sünden getilgt. Freilich nicht absolut, sondern nur für den, der daran glaubt. Wer aber daran glaubt, den will Gott gerecht machen, sofern er Glauben an Jesus Christus hat.

Der Glaube an Jesus Christus erscheint also hier als Bedingung der Gerechtsprechung durch Gott. Paulus scheint sagen zu wollen: Wenn du an Christi Sühneopfer glaubst, wirst du gerechtfertigt werden.

Bei solcher Darstellung haben wir jedoch den entscheidenden Punkt in des Apostels Gedankenführung verschwiegen. Paulus sagt gewiß, daß „Gottesgerechtigkeit durch den *Glauben an Jesus Christus* für alle, die da glauben" gewährleistet sei (V. 22). Aber er sagt *daneben* außerdem, daß die Menschen „gerecht gesprochen werden geschenkweise durch seine *Gnade*" (V. 24). Neben dem sachlichen Unterschied: „Werkeleisten" und „Glauben an Jesus Christus" entwickelt er einen zweiten, absoluten, inneren Gegensatz: den eigener Werke und den der Gnade Gottes. Die Wörtlein δωρεάν und τῇ αὐτοῦ χάριτι (V. 24), die zuerst nur wie nebenbei genannt werden und von der Betonung des Glaubens an Jesus Christus in V. 22 und 26 eingeschlossen sind, erheben nichtsdestoweniger hinterher mächtig ihre Stimme. Schon V. 27 mit seiner kategorischen Frage: ποῦ οὖν ἡ καύχησις; und V. 28 mit dem scharfen χωρὶς ἔργων νόμου zeigen, wo Pauli eigentliches Interesse liegt. Ganz deutlich wird das aber im 4. Kapitel mit dem Schriftbeweis für die These von der Rechtfertigung durch Glauben. Denn bei aller Betonung des Glaubens Abrahams ruht doch der gedankliche Nachdruck darauf, daß auch Abrahams Glaube nur deshalb zur Gerechtigkeit angerechnet werden konnte, weil er bei dem Glauben ein μὴ ἐργαζόμενος (V. 5) war, weil sein Glaube χωρὶς ἔργων (V. 6) stattfand und er sich darum in keiner Weise irgendeines Werkes „rühmen" konnte (V. 2). Nur deshalb, weil Paulus auf Grund des Wortlauts von Gen. 15, 6 — mit ausgeklügelter rabbinischer Spitzfindigkeit — bewiesen zu haben glaubt, daß der Terminus λογίζεσθαι für Abrahams besondere πίστις das μὴ ἐργάζεσθαι garantiere, kann er verallgemeinernd folgern, daß πιστεύειν überhaupt auch unter den Oberbegriff der Gnade falle. Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν: Das ist der Kernpunkt seines Beweises; hier liegt für ihn das Ziel und der entscheidende Inhalt seiner Ausführungen über die Rechtfertigung.

Wenn dem aber so ist, wenn für Paulus wirklich alles darauf ankommt festzustellen, daß die Rechtfertigung gnadenweise erfolgt, ohne eigenes Werkverdienst und ohne des Menschen Zutun, — wenn sich als Gegenpole also ἔργα und χάρις gegenüberstehen, — wozu spricht Paulus dann überhaupt noch von der πίστις? *Wozu diese Verdoppelung des Gegensatzes zu* νόμος? Hätte es nicht genügt, einfach zu erklären: Die Menschen können nichts zu ihrer Rechtfertigung tun, all ihr Tun ist ja doch sündig, Gottes Gnade allein entscheidet über ihr ewiges Schicksal? Wozu daneben die Forderung des Glaubens? Man könnte es noch verstehen, wenn er Glauben an diese Gnade Gottes verlangte oder Vertrauen auf den ewig gnädigen Erbarmer. Aber das tut er nicht. Paulus spricht gar nichts von einem Glauben an Gott, geschweige denn von einem Vertrauen auf Gott und seine Gnade — das πιστεύοντι ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ steht nicht in der Rechtfertigungsthese selbst, sondern erst bei Behandlung des Abrahamglaubens! — er handelt lediglich von einem „Glauben an Jesus Christus" (V. 21. 26). Was meint er damit? Was bedeutet diese πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ? Heißt es mit V. 25 soviel wie: glauben, daß die Sünden der Menschen durch Christi Blut und Opfertod gesühnt seien? Warum

wird solcher Glaube dann aber so merkwürdig kurz und farblos „Glaube an Jesus Christus“ genannt? Und ferner: Wie kann Paulus überhaupt etwas von den Menschen verlangen, wenn er in demselben Atemzug sagt, alles menschliche Tun sei eitel und sündig? Wie kann er die Rechtfertigung von irgendeinem Glauben abhängig machen — und wäre es der Glaube an die in Christo geschehene Entsühnung — wenn sie doch nur abhängig ist von Gott und seiner Gnade? Der Gnadencharakter der Rechtfertigung ist ja gar nicht mehr gewahrt, wenn von den Menschen irgend etwas gefordert wird.

An dem „Schwierigen und Befremdlichen dieses ganzen Gedankens“[1]) ändert aber auch der Umstand nichts, daß Paulus sich so große Mühe gibt, dem Wort πιστεύειν jeden Geruch von Werkgerechtigkeit zu nehmen. Bei aller Wortklauberei schriftgelehrter Exegese vermag er doch keinen inneren Grund für die Wahlverwandtschaft von πίστις uud χάρις beizubringen. Die Doppelköpfigkeit seiner Beweisführungen bleibt bestehen und ebenso der „Kompromißcharakter des Rechtfertigungsgedankens“.[2])

Rätselhaft erhebt daraus die Sphinx der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ ihr Haupt.

Mit keinem Wort sagt uns Paulus, was sie ihm bedeutet; nur, daß er sie für nötig hält als Bedingung der Rechtfertigung durch Gott. Mehr sagt er nicht. Er sieht sich nicht genötigt, ein Wort der Erklärung darüber zu verlieren.

Das muß uns aufmerksam machen. Hier müssen wir einhalten. Nicht gilt es, darauf los zu erklären, wie es so viele Forscher immer wieder taten, — dazu fehlt uns jeglicher Anhalt. Auch was V. 25 an Andeutung bietet, wäre nur eine Möglichkeit, keine Gewißheit. Die Frage bliebe offen, warum Paulus nicht von einem Glauben an Christi Sühnetod, sondern von einem Glauben an Jesus Christus selbst spricht. Alle anderen Deutungsversuche aber sind völlig aus der Luft gegriffen. *Wir können auf Grund von Röm. 3, 21 ff. keine Auskunft darüber geben, was Paulus mit der πίστις Ἰ. Χρ. meint.*

Die *Leser des Briefes* mußten es gewußt haben. Sie mußten verstanden haben, was Paulus mit der zu Anfang und am Schluß seiner Rechtfertigungsausführungen (3, 21. 27) genannten π. Ἰ. Χρ. im Sinn hatte. Das anzunehmen zwingt uns die Selbstverständlichkeit, mit der Paulus, ohne sich zu irgendwelcher Deutung veranlaßt zu sehen, dort von ihr redet. Die π. Ἰ. Χρ. muß den übrigen Gemeinden, auch der dem Apostel noch fremden Gemeinde zu Rom, *eine bekannte Größe* und also vor Paulus schon geläufig gewesen sein.[3])

Ist diese Annahme aber richtig und ziehen wir aus ihr den weiteren Schluß, daß Paulus ihr Bekanntsein vorausgesetzt haben muß, ja nehmen wir an, daß er nicht nur mit ihrem Vorhandensein, sondern vielleicht sogar

---

[1]) Beyschlag a. a. O. 190.

[2]) Pfleiderer, Urchristentum, 254 ff., bes. 260.

[3]) G. P. Wetter, Sohn Gottes, 136, schreibt: „Daß dies nicht öfter ausgesagt wird, liegt daran, daß Paulus ja an schon christliche Gemeinden schreibt, denen es sozusagen selbstverständlich war, was dieser «Glaube» bedeutete, von dem er redet. So sehen wir, daß Paulus auch hier auf überliefertem Gute fußt, wenn er von Glauben redet.“ — Ebenso M. Dibelius, Der Brief des Jakobus [7] (1921) 164 und — wenn auch mit etwas anderer Beziehung — Headlam 66.

mit einer selbstverständlichen Hochschätzung und Bewertung der π. Ἰ. Χρ. überall rechnen mußte[4]), dann könnten wir eher begreifen, weshalb er in seinen Rechtfertigungsausführungen an jene πίστις anknüpfte und sich dadurch dann in jene merkwürdige Verdoppelung und Unlogik verstrickte. Diese Möglichkeit, daß Paulus die ihm vorliegende π. Ἰ. Χρ. in seine Rechtfertigungsanschauungen hineingestellt haben könnte, mit dem Versuch, beide auf den gleichen Nenner der göttlichen „Gnade" zu bringen, wäre dann der Ariadnefaden, um sich aus den Wirrnissen seines Beweises herauszufinden, — wäre der Schlüssel zum Verständnis des in Röm. 3, 21 ff. sich auftuenden Problems. So nur wären mit vernünftigen Mitteln jene Inkongruenzen aufzulösen und zu erklären. Die seitherigen Gepflogenheiten der Exegese bringen dagegen in das widerspruchsvolle Nebeneinander von χάρις und πίστις nur immer noch neue Fragen und Schwierigkeiten hinein.

Gibt somit die Rechtfertigungsstelle Röm. 3, 21 ff. keinerlei Aufschluß über die πίστις und insbesondere über die πίστις Ἰ. Χρ., so muß man sich eben ihre Bedeutung auf Grund der anderen Stellen klarzumachen versuchen, die uns in Pauli Briefen und im übrigen urchristlichen Schrifttum überkommen sind. Nur dann wird man einwandfrei feststellen können, was auch Paulus unter der π. und der π. Ἰ. Χρ. versteht, und beurteilen können, was es mit den Widersprüchen und Unklarheiten in seiner Rechtfertigungslehre für eine Bewandtnis hat. Nur dadurch aber wird sich auch die Bedeutung der πίστις für Paulus im allgemeinen und gegebenenfalls für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus ermitteln lassen.

2. Die Quellen für die Untersuchung.

Als Quelle einer solchen Begriffsuntersuchung von πίστις und πιστεύειν bieten sich uns zunächst die Paulusbriefe dar, wozu wir 2. Thess. und Kol. nur mit Vorbehalt, Eph. wegen seiner sicher unpaulinischen Herkunft gar nicht rechnen. Von ihnen müssen wir ausgehen. Hier redet Paulus zu seinen Gemeinden. Hier nur können wir sehen, was ihm π. und π'ειν bedeuten, was er damit sagen will.

Weil er in diesen Briefen aber zu seinen Gemeinden, ja in Röm. sogar zu einer fremden Gemeinde spricht, dürfen wir darüber hinaus überall dort auf einen allgemeinen christlichen Sprachgebrauch zurückschließen, wo π. und π'ειν mit Selbstverständlichkeit oder gar in formelmäßigen Wendungen vorkommen.

Seine eigenen Aussagen über π. und π'ειν und die ohne Erläuterungen von ihm genannten Verbindungen gilt es dann mit dem übrigen zeitgenössischen Schrifttum zu vergleichen, um Übereinstimmung, Abhängigkeit oder Besonderheiten festzustellen. In erster Linie kommen dafür natürlich die christlichen Urkunden jener Zeit in Frage, also die

---

[4]) Schlatter meint wohl Ähnliches, wenn er — allerdings nur vom „Glauben" und nicht von der π. Ἰ. Χρ. — schreibt: „Es muß mit der Gemeinde nicht darüber gesprochen werden, ob das christliche Verhalten Glaube sei, sondern ob Glaube allein, Glaube ohne Gesetz die ihr von Gott bereitete Stellung sei. Der Röm.-Brief zeigt dadurch lehrreich, daß auch in denjenigen Teilen der Kirche, denen die paulinische Predigt erst verständlich gemacht werden mußte, der Glaube als die Wurzel des Christenstandes galt" (Glaube im N. T., 252).

Apostelgeschichte, die synoptischen Evangelien, soweit ihre Aussagen über „Glauben" als Gemeindebekenntnis und nicht als Aussprüche Jesu gelten müssen; außerdem die übrigen unpaulinischen Briefe des N. T., ja selbst die späteren Quellen der Apostolischen Väter aus dem 2. Jahrhundert, sofern wir in ihnen einen Nachhall jener früheren Auffassungen und Übereinstimmungen mit deren Wesensart finden können.

Selbstverständlich werden wir mit alledem den christlichen Sprachgebrauch nicht aus dem zeitgenössischen hellenistischen herauslösen dürfen, vielmehr wird die Frage nach dem Bekanntsein und der Bedeutung des Begriffs πίστις sowohl in dem griechisch sprechenden Judentum wie in den außerchristlichen und außerjüdischen Religionen jener Zeit beantwortet werden müssen.

I. πίστις und πιστεύειν ohne Objekt.

1. E. W. Mayer hat in seiner gelegentlichen Behandlung der paulinischen πίστις [1]) das gesamte bei Paulus vorkommende Material nach den Gesichtspunkten: Nicht religiöser Gebrauch — religiöse Bedeutung ohne Angabe des Objekts und — mit Angabe des Inhalts aufgeführt. Mit ihm scheiden wir die nicht spezifisch religiös gefärbten Stellen von πίστις und πιστεύειν aus [2]), wobei wir uns nur gegen die apriorische Miteinbeziehung von πεποιθέναι verwahren, und wenden uns sofort den Stellen zu, wo das Wort Glaube „eine streng religiöse Bedeutung hat" (a. a. O. 94), aber ohne nähere Objektsbestimmung angeführt wird. Gerade dieser Gebrauch von π. und π'ειν ist für uns höchst lehrreich. Paulus redet auch hier wieder ohne verdeutlichende Zusätze. Was er gibt ist geprägte und bekannte Münze. Sonst dürfte er den Begriff nicht so absolut und nicht so häufig im Munde führen.

Wir stellen die in Frage kommenden Stellen rasch zusammen.

πίστις steht allein: 1. Thess. 1, 3; 3, 2. 5. 6. 7. 10; 5, 8; 2. Thess. 1, 3; 4, 11; Gal. 1, 23; 3, 2. 7. 8. 9. 11. 12. 14. 23. 24. 25. (V. 26 nicht, weil dort π. zu ἐν Χρ. Ἰ. bezogen; anders Mayer) 5, 5. 6; 6, 10; 1. Kor. 2, 5; 12, 9; 13, 2. 13; 15, 14. 17; 16, 13; 2. Kor. 1, 24; 4, 13; 5, 7; 8, 7; 10, 15; 13, 5; Röm. 1, 5. 8. 12. 17; 3, 25. 27. 28. 30. 31; (4, 5 nicht, weil durch den Zusammenhang mit πιστεύετε ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ inhaltlich eindeutig bestimmt) 4, 9. 11. 12. 13. 14. 16. 19; 5, 1; 9, 30. 32; 10, 6. 8. 17; 11, 20; 12, 3. 6; 14, 1. 23 [3]); 16, 26; Phil. 1, 25 (nicht 1, 27 – gegen Mayer – da deutlich auf τὸ εὐαγγέλιον gerichtet; doch vgl. M. a. a. O. 97: „möglicherweise") 2, 17; 3, 9 (allerdings vorher διὰ π.

[1]) a. a. O. 92 ff.

[2]) πίστις = Treue der Menschen Gal. 5, 22, Gottes Röm. 3, 3; πιστεύειν = alltäglich fürwahrhalten 1. Kor. 11, 18, = an das Gute im Menschen glauben 1. Kor. 13, 7, = anvertrauen 1. Thess. 2, 4; Gal. 2, 7 (τὸ εὐαγγέλιον), 1. Kor. 9, 17 (οἰκονομία), Röm. 3, 2 (Verheißungen Gottes an Israel); ebenso πιστός = treu (s. Mayer 93: 11 mal); ἀπιστία: Röm. 3, 3; 11, 20. 23; ἀπιστέω: Röm. 3, 3.

[3]) πίστις in Röm. 14, 1 bezeichnet wohl allgemein noch den Christenglauben, in V. 2 (πιστεύειν) verengt sich allerdings diese allgemeine Bedeutung zu der spezielleren „vor Gott für richtig halten", die in V. 22 mit πίστις und δοκιμάζει aufgenommen wird und die auch in V. 23 (πίστις) noch vorherrscht. Mayers Interpretation der betr. Stelle als „Gottvertrauen" im Sinn einer „Zuversicht, daß der Genuß des Götzenopferfleisches nicht von der Liebe Gottes scheiden kann" (96), verfehlt die Nüance und geht zu weit. – Besser sieht hier Hatch a. a. O. 48 Anm. 1.

Ἰησοῦ); Phm. 6 (wenngleich in V. 5 πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν zu beachten ist); Kol. 1, 23; 2, 7 (nicht aber 1, 4, weil dort verbunden mit ἐν Χρ. Ἰ.).

πιστεύειν *steht absolut*: 1. Thess. 1, 7; 2, 10. 13; 2. Thess. 1, 10a; Gal. 3, 22 (doch vgl. ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰ. Χρ.); 1. Kor. 1, 21; 3, 5; 14, 22; 15, 2. 11; 2. Kor. 4, 13; Röm. 1, 16; 3, 22; (freilich neben διὰ π. Ἰ. Χρ.); 4, 11; 10, 4. 10 (in V. 14b ist π. bestimmt durch εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν von V. 14a und das folgende Relativum οὗ); 13, 11 (14, 2 schied oben laut Anm. 3 v. S. aus); 15, 13 (von M. irrtümlich bei πίστις verzeichnet).

Mag es bei der Fülle dieser Stellen (78 + 18) nun zunächst unmöglich scheinen, „in jedem einzelnen Fall mit Sicherheit festzustellen, was genau gemeint ist“ [1]), so bildet die große Masse dieses Sprachgebrauchs insofern doch eine Einheit, als π. *und* π'ειν *derart absolut gefaßt gleichbedeutend sind mit «Christ sein».*

Bei πίστις ist es nicht überall klar. Öfter z. B. erscheint der Glaube als eine christliche Eigenschaft neben anderen, so besonders neben ἐλπίς und ἀγάπη (1. Thess. 1, 3; 3, 6; 5, 8; 2. Thess. 1, 3f., 1. Kor. 13, 13) [2]); zweimal spricht Paulus von einem „Glaubenswerk“ (1. Thess. 1, 3; 2. Thess. 1, 11); einmal von einer Kraft ὥστε ὄρη μεθιστάναι (1. Kor. 13, 2), die eine besondere φανέρωσις πνεύματος sei (1. Kor. 12, 9). Auch im Sinn der Hoffnung als bescheidenere Schwester des „Schauens“ findet sich der Glaube (2. Kor. 5, 7).

Aber an anderen Stellen ist πίστις ganz deutlich Bezeichnung des Christenstandes [3]). Die Christen sind οἰκεῖοι τῆς πίστεως (Gal. 6, 10), ja Paulus kann sie schlankweg nur οἱ ἐκ πίστεως (Gal. 3, 7. 9) nennen, solche, die „im Glauben sind (2. Kor. 13, 5), von denen er weiß oder hofft, daß sie „durch den Glauben stehen“ (1. Kor. 16, 13; 2. Kor. 1, 24; Röm. 11, 20) und in ihm „festbegründet bleiben“ (Kol. 1, 23; 2, 7; auch 2. Kor. 8, 7). Er weiß von den „Mängeln des Glaubens“ (1. Thess. 3, 10), aber auch daß er „wachsen“ kann (1. Thess. 3, 2; 2. Kor. 10, 15). Überall ist die πίστις hier als Ausdruck des christlichen Glaubens Bezeichnung des Christseins der Gläubigen, so besonders noch in 1. Thess. 3, 5. 7; 2. Thess. 3, 3; Röm. 1, 8. 12; 12, 3. 6. Phil. 1, 25; 2, 17; Phm. 6. Das gleiche ist dort festzustellen, wo die πίστις als Folge des Kerygmas Pauli (1. Kor. 2, 4 f.; 15, 14)

[1]) Mayer a. a. O. 96.

[2]) Glaube neben Liebe sonst in Eph. 6, 23; 1. Tim. 1, 14; 2, 15; 4, 12; 6, 11. 2. Tim. 2, 22, Barn. 1, 4; 11, 8; Ign. Eph. 1, 1; 20,1. Ign. Magn. 1, 2; 13, 1. Ign. Sm. 6, 1; 13, 2. Ign. Philad. 11, 2; Pol. 4, 2; neben ἐλπίς: 1. Clem. 58, 2; neben γνῶσις B. 1, 5.

[3]) G. P. *Wetter*, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus, 166: „πίστις ist ihm mit Christsein identisch; jeder Christ «glaubt», und wer «glaubt» ist Christ. So ist Glaube ... etwas ganz Objektives: Das Gehören zu der christlichen Gemeinde.“ Ähnlich M. *Dibelius*, Der Brief des Jakobus (1921) 164, 14 v. u.; 166, 8 v. u. und *Mundle* a. a. O. 69 (s. o. S. 26). Das Wörterbuch von *Cremer-Kögel* (1915) — zitiert ist stets diese (10.) Auflage — 892 f. kennt diesen Sprachgebrauch nicht. Dagegen *Morgan* 114, wenn er schreibt: „Believers was amongst the earliest names given to the disciples of the crucified.“

[4]) Vgl. *Hatch* 48 f.

[5]) *Warfield* 830 f. setzt ebenso believers = Christians und πίστις = Christianity, schießt aber in der Deutung dieser Bezeichnungen übers Ziel (believers, those who had turned to Christ in *trusting reliance* .. or those who were resting on Christ in trusting reliance).

und als der eigentliche Inhalt seiner Missionspredigt erscheint (Gal. 1, 23). Kann Paulus doch sogar von der christlichen Predigt als einer ἀκοὴ πίστεως (Gal. 3, 2) reden und umgekehrt von einer πίστις ἐξ ἀκοῆς (Röm. 10, 7). In all diesen Fällen heißt πίστις Christsein oder Christentum. Das ist selbstverständlich, wenn wir uns überlegen, daß jener Zeit noch ein anderes, besonderes Wort für Christentum, bzw. Christsein fehlte. Deshalb mußte πίστις diese Lücke ausfüllen.

Ihre Bestätigung erhält diese Tatsache durch die parallele Benutzung von πιστεύειν. Der absolute Gebrauch dieses Verbums ist ganz in gleicher Weise Fachausdruck für Christsein, bzw. Christwerden.[1]) Der Indikativ Aorist (1. Kor. 3, 5; 15, 2. 11; 2. Kor. 4, 13 [Zitat]; Röm. 13, 11) bezeichnet das Christwerden als ein Zum-christlichen-Glauben-kommen, — das Part. Praes. (1. Thess. 1, 7; 2, 10; 2, 13. Gal. 3, 22; 1. Kor. 1, 21; 14, 22; Röm. 1, 16; 3, 22; 4, 11; 10, 4) und das Part. Aor. (nur 2. Thess. 1, 10a) reden von Glaubenden im Sinn von Christen, und Ind. Praes. (2. Kor. 4, 13) wie Inf. Praes. (Röm. 15, 13) sind auch nur die entsprechenden Formen für das Christsein der Gläubigen.

Denselben Tatbestand bietet uns die Apg.[2]) mit den übrigen frühchristlichen Quellen dar. Auch dort heißt πίστις und πιστεύειν soviel wie Christsein.

Πίστις wird einwandfrei so gebraucht in Apg. 13, 8 (διαστρέψαι ... ἀπὸ τῆς π.), 14, 27 (θύραν πίστεως), 14, 22 (ἐμμένειν τῇ π.) 16, 5 (ἐστερεοῦντο τῇ π.)[3]). In den Evangelien findet sich dieser absolute Begriff von πίστις bezeichnenderweise noch nicht, auch nicht im Joh.-Evgl.; nur im 1. Joh.-Brief 5, 4 und auch dort durch die inhaltliche Bestimmung von πιστεύειν in V. 5 in anderer Nüance. Auch 1. Petr. 1, 9 spricht von christlichem Glauben nicht in dem technischen Sinn von Christsein (τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρίαν ψυχῶν!). Doch bedingt dieser Glaube ja das Christsein, zumal der Glaube in seiner festen Überlieferung, wie das Jud. 1, 3 (ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ ... πίστει) und vor allem 1. Tim. 2, 7 (διδάσκαλος ἐν π.), 4, 6 (ἐντρεφόμενος τοῖς λόγοις τῆς π. καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας ᾗ παρηκολούθηκας) veranschaulicht. Gerade in 1. Tim. finden wir die πίστις wiederholt im Sinne von Christsein und Christentum (1, 4: οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν π.; 1, 19: περὶ τὴν π. ἐναυάγησαν; 3, 9: ἔχοντες τὸ μυστήριον τῆς π.; 4, 1: ἀποστήσονται τινες τῆς π.; 5, 8: τὴν π. ἤρνηται; 6, 10: ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς π.; 6, 21: περὶ τὴν π. ἠστόχησαν).

Derselbe Sprachgebrauch von πίστις begegnet uns dann noch späterhin bei den Apostolischen Vätern. Πίστις ist auch dort nicht nur Bezeichnung des christlichen Glaubens (H. M. V 2, 1. 10; H. Vis. III 6, 5; M. XI 9;

---

[1]) Wetter, Der Sohn Gottes, 135: „Auch bei Paulus wird der Ausdruck «die da glauben» oder ähnliches einfach als technischer Name für die Christen verwendet, und zwar so, daß er als Gegensatz zu den Ungläubigen (= den Nichtchristen) steht, z. B. 1. Kor. 14, 22." Ebenso Sommerlath a. a. O. 84 und Hatch 37 vgl. 43.

[2]) Wetter a. a. O. 133: „In Acta und bei Paulus begegnet uns der Terminus Glaube vorwiegend in technischem Sinne ... Die Christen werden «die Gläubigen» oder «die zum Glauben gekommen sind» genannt ..; das Verbum steht absolut als technischer Terminus. Wir hören davon, daß Leute «gläubig werden» usw. .."

[3]) In Apg. 11, 24; 15, 9; 17, 31 ist πίστις nicht Bezeichnung des Christseins, sondern Hauptcharakteristikum des Christenstandes.

Barn. 1,6; H. S. IX 17, 4), sondern des Christseins selbst: H. M. XII 5, 4: πλήρεις ἐν τῇ π.; IX 9, 6: ὁλοτελεῖς . . . ἐν τῇ π.; H. S. 19, 2: ἀπὸ τῆς π. κενοί; 26, 8: κολοβοί . . ἀπὸ τῆς π.; H. S. VIII 9, 1: ἐνέμειναν τῇ π.; M. VI 1, 1: ἵνα φυλάξῃς τὴν π.; M. XII 6, 1: ἰσχυροποιῆσαι . . ἐν τῇ π.; 1. Cl. 1, 2: πανάρετον καὶ βεβαίαν ὑμῶν π.; Ign. Sm. 1, 1: κατηρτισμένους ἐν ἀκινήτῳ π.; Pol. 1, 2: ἡ βεβαία τῆς π. ὑμῶν ῥίζα. Ebenso wäre hier die Aufzählung in Acta Joh. 98 mit dem bezeichnenden Vorkommen der πίστις anzufügen [1]).

Ähnlich liegen die Dinge bei πιστεύειν. Die Christen heißen πιστεύοντες (vgl. den sekundären Zusatz in Mk. 9, 42: τῶν πιστευόντων bzw. πίστιν ἐχόντων, ferner Apg. 13, 38 f.; Eph. 1, 19; 1. Petr. 2, 7; auch Joh. 6, 47. 64 b; endlich Hi. He. Sim. VIII 3, 3), πιστεύειν heißt Christsein (1. Clem. 42, 4; H. M. IV 3, 3) und πιστεῦσαι Christwerden (Apg. 14, 1; 15, 7). Häufig ist der Ind. Aor. in der Apg. (8, 13; 13, 8. 48; 17, 11. 34) und selbst bei Joh. (4, 41. 53; 20, 29), ebenso das Part. Aor. in Apg. 2, 44; 4, 32; 11, 21a; 19, 2, im Mk. Schluß 16, 16 f., in der auch dadurch als sekundär sich erweisenden Deutung des Säemanngleichnisses Luc. 8, 12, ferner in Eph. 1, 13; Hebr. 4, 3; Joh. 20, 29; 2. Cl. 2, 3; H. Si. VII 10, 3; IX 19, 1. 2 (allerdings ironisch) IX 22, 1. Vom Christwerden redet außerdem Joh. 1, 7 (ἵνα . . . πιστεύσωσι) und 19, 35 (ἵνα . . . πιστεύητε), vom Christsein das Part. Perf. der Apg. 15, 5; 18, 27; 19, 18; 21, 20. 25. Die Christen heißen auch schlechthin οἱ πιστοί [2]) (Apg. 10, 45; 16, 1. 15; 1. Tim. 4, 3. 12; Diog. 11, 5; Ign. Mg. 5, 2; Mart. Pol. 12, 3; 13, 2; H. M. 11, 1; H. Si. VIII 9, 1; Ign. Eph. 21, 2), wie umgekehrt bei Paulus die Nichtchristen schon ἄπιστοι (1. Kor. 6, 6; 7, 12–15; 10, 27; 14, 22–24; 2. Kor. 4, 4; 6, 14 f. vgl. Diog. 11, 2; Ign. Mg. 5, 2; Ign. Tr. 10; 2. Cl. 17, 5; M. Pol. 16, 1). Auch die Verwendung von ἀπιστία (Röm. 11, 20. 23 und bes. 1. Tim. 1, 13) sowie die von ἀπιστεῖν (Röm. 3, 3; Apg. 28, 24; Mk. 16, 16; 1. Petr. 2, 7; Ign. Eph. 18, 1) bestätigen unsere bisherigen Beobachtungen.

3. So ist πίστις und πιστεύειν für Paulus und den urchristlichen Sprachgebrauch Terminus technicus zur Bezeichnung der christlichen Religion und ihrer Anhänger. Diese erste Beobachtung stellt uns aber vor die weitere Frage, woher dieser absolute und technische Gebrauch von π. und π'ειν zu erklären ist. Die Tatsache, daß überhaupt von Glauben geredet wird, besagt ja noch nichts über W e s e n und I n h a l t d i e s e s G l a u b e n s. Und doch will uns gerade dieser technische Gebrauch zum Verständnis des Begriffs Glauben hinführen. Folgendes ist dabei zu bedenken.

Wenn Glauben für Paulus und die Christen soviel bedeutet wie Christ sein, und wenn der in Frage kommende Glaube wieder nur das Christentum ist, dann muß dieser Glaube seinem Wesen nach notgedrungen Bekenntnis zur christlichen Religion sein. Wer Christ werden will, muß dem christ-

---

[1]) Act. Joh. 98: ὁ σταυρὸς οὗτος ὁ τοῦ φωτὸς ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται . . . ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ Ἰησοῦς, π. Χριστός, π. θύρα, π. ὁδός, π. ἄρτος, π. σπόρος, π. ἀνάστασις, π. υἱός, π. πατήρ, π. πνεῦμα, π. ζωή, π. ἀλήθεια, π. πίστις, π. χάρις. Vgl. W e t t e r, Charis 62, Anm. 1 = Sohn Gottes 29, Anm. 2.

[2]) Vgl. auch W e r n l e s Bemerkung (Anfänge unserer Religion 96) über „die Schlagworte «gläubig» und «ungläubig»" und S c h l a t t e r s Stellungnahme (Glaube 249): „Der Begriff «gläubig» ist hier vollends fest zum Namen für die Glieder der Gemeinde ausgeprägt."

lichen Glauben zustimmen. Dazu muß er Kenntnis haben von der christlichen Religion. Kenntnis erhält er aber nur durch deren Propagandatätigkeit, d. h. durch die Missionspredigt. Dort heißt Glauben dann soviel wie Annahme der christlichen Missionsbotschaft.[1])

Diese wichtige und für die Begriffsbestimmung von πίστις grundlegende Überlegung findet ihre Bestätigung bereits in 1. Kor. 2, 4 f.; 15, 14; Gal. 1, 23; 3, 2; Röm. 10, 7 (s. o. S. 35 f.), wo die π. ausdrücklich als Thema der Missionspredigt und als von ihr gewirkt hingestellt wird. Außerdem aber wird dasselbe jeweils aus dem Zusammenhang deutlich, in dem das absolute πιστεύειν steht; vgl. 1. Thess. 2, 13: παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς τοῦ θεοῦ; 2. Thess. 1, 10: ὅτι ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν; 1. Kor. 1, 21: διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας; 1. Kor. 3, 5: διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε; 1. Kor. 15, 2: εὐηγγελισάμην . . . ἐπιστεύσατε; 15, 11: οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε; Röm. 1, 16: εὐαγγέλιον . . . δύναμις . . τῷ πιστεύοντι.

Mit solchen Feststellungen ist aber zugleich Entscheidendes über die Art dieses christlichen Glaubens ausgesagt. Heißt „glauben" wirklich nur soviel wie „die christliche Missionsbotschaft annehmen", so ist das sachlich nichts anderes als Jasagen zu dem gehörten Predigtinhalt, m. a. W. Fürwahrhalten des christlichen Kerygmas.[2])

Wer „dem Evangelium glauben" soll, muß es fürwahrhalten; wer ein „Wort annehmen" soll, muß es fürwahrhalten; wer „der Wahrheit" der Verkündigung glauben soll (2. Thess. 2, 12. 14), muß sie fürwahrhalten; wer an die Auferstehung Christi (1. Kor. 15, 14. 17) und an die ἀπολύτρωσις seines Sterbens (Röm. 3, 25) glauben soll, muß beides fürwahrhalten, — sonst „glaubt" er es eben nicht. „Glauben" kann man diese Dinge nur, wenn man sie fürwahrhält. Nur dann „weiß" man sie (2. Kor. 4, 14: εἰδότες ὅτι), nur dann glaubt man sie. Der Glaube selbst ist dieses Fürwahrhalten. Er „ist die fides quae creditur". „So bedeutet denn πίστις Glaubensbekenntnis" und ist seinem Wesen nach ausgesprochen „dogmatischer Glaube"[3]).

Das mag manchen angesichts unseres eigenen durch die Reformation beeinflußten Sprachgebrauchs von „Glauben" befremden[4]), wird aber durch die sonstige Verwendung von πιστεύειν in der frühchristlichen Literatur vollauf bestätigt. Denn dort hat π'ειν tatsächlich weithin nur diese Bedeutung von Fürwahrhalten.

---

[1]) Vgl. auch Dibelius, Der Brief des Jakobus (1921) 164, 16 ff. und 29 f. v. o.

[2]) Treffend bestätigt dies der katholische Theologe Tobac (a. a. O. 227), wenn er schreibt: „La foi, pour Saint Paul, comprend toujours un élément intellectuel: c'est l'acceptation de l'Evangile, la réception de la prédication apostolique."

[3]) Wetter, Sohn Gottes 124; anders Cremer-Cögel 893. Vgl. hierzu auch die insoweit berechtigte katholische Stellungnahme bei Bartmann 125 mit Anm.

[4]) Besonders Knoke scheint von solcher Ausdeutung des paulinischen Glaubens für uns Evangelische zu fürchten. Wenigstens gibt er sich die erdenklichste Mühe, den Glauben trotz wiederholten Hinweises auf die Wichtigkeit der Auferstehungstatsache Jesu für ihn (5, 25 u. ö.) hinzustellen „als ein sittliches Gesetz" und „nicht als ein Fürwahrhalten von Begebenheiten" (40), ja als „ein fortgesetztes inneres Erlebnis" (42) und „vollkommensten Ausdruck unseres Seelenlebens" (45). Daß bei solcher Einstellung die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs πίστις für und vor Paulus zu kurz kommen muß, liegt auf der Hand.

So handelt Mk. 11, 31 = Mt. 21, 25. 32 = Lk. 20, 5 von dem Glauben an die Predigt Johannes des Täufers. Mk. 16, 13 f. berichtet, wie die Erzählung der zwei Jünger über Jesu Auferstehung bei den übrigen keinen Glauben fand. In Lk. 1, 20 tadelt der Engel den Zacharias, weil er seinem Worte nicht geglaubt hatte. Ähnlich rügt Lk. 24, 25 das Nicht-glauben an die Weissagungen der Propheten. In Apg. 9, 26 wollen die Christen in Jerusalem nicht glauben, daß Paulus ein Jünger geworden sei. Mt. 24, 23. 26 [1]) mahnt, nicht jedem Pseudomessias Glauben zu schenken, 1. Joh. 4, 1 ebenso, nicht jedem Geist zu glauben. 2. Cl. 11, 1 handelt von einem π' ειν τῇ ἐπαγγελίᾳ τοῦ θεοῦ, Hi. He. M. 3, 3 allgemein von jemandes Wort.

Zumal im Johannesevangelium hat sich trotz der mehr mystisch durchwobenen Terminologie [2]), diese charakteristische, dogmatisierende Bedeutung von πιστεύειν mit aller Macht behauptet. Ist doch der Glaube, der dort auf Schritt und Tritt gefordert wird, nichts anderes als ein Fürwahrhalten der Reden Jesu, seiner Worte, der Schriftstellen, die auf ihn hinweisen usw., vgl. 2, 22: ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν; 4, 50: τῷ λόγῳ; 5, 46 f.: Μωυσεῖ . . . ἐμοί . . . τοῖς αὐτοῦ γράμμασι . . . τοῖς ἐμοῖς ῥήμασι; 12, 38 (vgl. Röm. 10, 16) = Jes. 53, 1: τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν. Auch 6, 30; 8, 45 f.; 10, 37 f.; 14, 11 wären hier zu nennen. Vor allem aber unterstreicht die unermüdlich erhobene Forderung zu glauben, daß Christus von Gott ausgegangen sei (16, 27. 30; 17, 8), daß Gott ihn gesandt habe (11, 42; 17, 8b. 21), daß er der Christus (1. Joh. 5, 1), der Sohn Gottes (11, 27; 20, 21; 1. Joh. 5, 5 vgl. Apg. 8, 37), der Heilige Gottes (6, 69) sei, daß er es wirklich sei (8, 24; 13, 19), daß er im Vater und der Vater in ihm

---

[1]) Hatch 23 Anm. 3 zitiert in ähnlichem Zusammenhang nur diese beiden Stellen für die Bedeutung to believe.

[2]) Wetter erinnert mit Recht an die Verschiebung des johanneischen Glaubensbegriffs nach der mystischen Seite hin (Sohn Gottes, 122 o., 127–129). Nur nimmt es wunder, daß Wetter in dem Johannes-Evangelium „ein verhältnismäßig frühes Stadium“ zu sehen glaubt, wo „das Wort (Glauben) noch nicht so technisch geworden ist, sondern nur die ersten Schritte in dieser Richtung getan hat“ (126). Demgegenüber zeigt u. E. Paulus, gerade wenn und weil er „auf hellenistischer Gemeindesprache fußt“ (136), daß die dogmatische und damit die technische Bedeutung von π' ειν und π. unbedingt das frühere und nächstliegende ist, – nämlich für die Missionsarbeit des Christentums. Denn hier in der Mission liegt der „Schlüssel“ zur „Entstehung“ des Begriffs Glauben (vgl. a. a. O. 133 o.), hier auch die Erklärung mit dafür, daß schon in der „volkstümlichen hellenistischen Frömmigkeit die Pistis (in ihrem technischen Sinn) der Gnosis so stark vorgezogen worden ist“ (131). Diesen Einfluß der Propagandatätigkeit auf die Begriffsgestaltung von πίστις hat Wetter bei seiner Begriffsanalyse leider zu wenig berücksichtigt, obwohl er die Propaganda selbst überall voraussetzt, wie das z. B. für das Johannesevangelium sein treffliches Urteil über die technische Verwendung des Begriffs zeigt: „Es ist die Polemik und Apologetik, die die dogmatische Seite des Begriffs oft in den Vordergrund getrieben hat . . . . . Daher kommt der Terminus hier weit häufiger vor als in irgend einer anderen neutestamentlichen Schrift.“ Was hier für die negative Seite der Propaganda noch gilt, muß erst recht für die positive Seite der ersten missionarischen Verkündigung Geltung gehabt haben. Bei Paulus aber liegt dieser Sprachgebrauch der Mission vor. Das ist ausschlaggebend. Darum aber kommt für uns auch eine andere Bedeutung von π' ειν, wie sie z. B. die Synoptiker bei den Heilungen Jesu aufweisen (vgl. Wetter, 133), gar nicht in Betracht. Derartiges liegt auf einer völlig anderen Linie.

sei (14, 10. 11), mit jeder Wiederholung diese Seite des Fürwahrhaltens.[1]) Für Paulus wird sich das gelegentlich der Aufzeigung seines besonderen Glaubensinhaltes in gleicher Weise endgiltig bestätigen, ebenso für die übrigen frühchristlichen Schriftsteller. Schon hier aber muß angesichts der auseinanderstrebenden Beurteilungen des zugrunde liegenden Glaubensbegriffs nachdrücklichst auf diese Tatsachen hingewiesen werden.

Es bleibt dabei: Der Glaube, der für Paulus und seine Gemeinden das Christsein ausmacht, ist zunächst lediglich fürwahrhaltender Glaube.[2]) Andere Bedeutungen sind vorerst nicht wahrzunehmen. Auch von Vertrauen ist mit keinem Wort die Rede. Πίστις bedeutet hier nicht Vertrauen und heißt nicht Vertrauen; es heißt einfach: Annahme der christlichen Verkündigung mit ihrem spezifisch christlichen Glaubensinhalt.[3])

Daran ändert auch nichts, wenn Paulus und die Christen von stärkerem und schwächerem Glauben reden können oder wenn sie die Glaubenstreue betonen und vom Wachsen des Glaubens bzw. von seinen Mängeln sprechen (s. o. S. 35). Das alles sind lediglich Nüancierungen, bedingt durch die Lage der Gemeinde und die Seelsorge des Apostels. Von der Grundbedeutung des Wortes π'ειν wird damit nichts abgebröckelt. **Πιστεύειν heißt Bejahen des Kerygmas und bezeichnet die Zugehörigkeit zur christlichen Religion.**

4. Diese Grunderkenntnis über die Bedeutung der πίστις bei Paulus erhält überdies ihre schlagende Bestätigung durch einen Vergleich mit dem Sprachgebrauch der übrigen Religionen jener Zeit, insbesondere dem des **Spätjudentums**. Auch dort begegnen wir dem Begriff „**Glauben**" in ganz demselben Sinn wie bei Paulus und den Christen seiner Zeit, nämlich als **Inbegriff der jüdischen Religion und Frömmigkeit**.

Für die **Diaspora** läßt das — um das Missionsfeld des Judentums vorwegzunehmen — schon Sib. III 584 f. erkennen, wenn es dort heißt: „Denn ihnen allein hat der große Gott verständigen Rat gegeben, und Glauben (καὶ πίστιν) und den besten Sinn in der Brust." Deutlicher macht es noch Sib. V 285 durch die gleichsetzende Nebeneinanderstellung: εὐσεβίην μεγάλην καὶ πίστιν ἔχοντες. Auch Sib. III 74 handelt von solchem Glauben (ὅσοι τούτῳ πίστιν ἐνιποιήσαντο) und Sap. Sal. 3, 14 b davon, wie dem Frommen „des Glaubens auserlesener Gnadenlohn gegeben werden" soll (δοθήσεται γὰρ

---

[1]) Vgl. dazu auch **Wetter**, Sohn Gottes 125 und 170. **Cremer-Kögel** gibt das zu (902 f.), plädiert aber sofort wieder für die Bedeutung des Vertrauens.

[2]) Hierdurch werden die Ergebnisse der einzelnen Forscher, soweit sie diesen Punkt hervorheben, ausdrücklich anerkannt. — Auch **Hatch** sieht hier richtig, wenn er für die jerusalemische Urgemeinde schreibt: „For the idea of conviction or belief now predominates over that of trust in both the substantive πίστις and the verb πιστεύειν" (26/7) und wenn es von eben diesem Glauben heißt (28): „and is was primarily intellectual in character." Leider fehlen die Belege (vgl. a. a. O. Anm. 1).

[3]) Gegen **E. W. Mayers** Satz, „daß der Glaube bisweilen mehr den Charakter eines Fürwahrhaltens, einer bestimmten zuversichtlichen Überzeugung von einer Wahrheit hat und andere Male mehr den des eigentlichen Gottvertrauens" (a. a. O. 96). — Auch **Hatch** urteilt hier allzu voreilig, wenn er erklärt (33): „The activ meaning of πίστις, which was developed out of the ideas of believ and trust (!), predominates in the epistles of Paul, an in its specifically (?) Pauline (?) sense it gives character to his conception of Christianity."

αὐτῷ τῆς πίστεως χάρις ἐκλεκτή). Besonders anschaulich ist auch hier der absolute Gebrauch von πιστός = gläubig im Sinn scharfer Abgrenzung gegen Andersgläubige, so Sib. III 69 (πιστούς τ' ἐκλεκτούς θ' Ἑβραίους), 774, 775, V 161, 426, desgl. Sap. Sal. 3, 9 (οἱ πιστοί) und 18, 13 die gegenteilige Nennung der ἀπιστοῦντες.

Ganz entsprechend sind auch im **palästinensischen Judentum** die Begriffe „Glaube“ und „gläubig“ charakteristische Bezeichnungen für die jüdische Religion und ihre Anhänger[1]). Das Glauben wird von den Psalmen hervorgehoben (116, 10: ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα) und charakterisiert als Glauben an Gott (78, 22: ὅτι οὐκ ἐπίστευσαν ἐν τῷ θεῷ), an dessen Wunder (78, 32), an seine Worte (106, 12. 24) und seine Gebote (119, 66: ὅτι ταῖς ἐντολαῖς σου ἐπίστευσα); einmal findet sich auch die individuelle Angabe (27, 13): πιστεύω τοῦ ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ κυρίου ἐν γῇ ζώντων. Allgemeiner redet Test. Levi 8, 2 von dem „Diadem des Glaubens“ (τὸ πέταλον τῆς πίστεως) im Sinn des Satzes 8, 12 (Hss. β und S. bei Charles): καὶ ὁ πιστεύσας πρῶτος κλῆρος ἔσται μέγας. Bestätigend weiß 1. Makk. 2, 59 von Hananja, Asarja und Misael zu berichten: πιστεύσαντες ἐσώθησαν ἐκ φλογός. Der Glaube ist Zweck und Folge der prophetischen Predigt (Jona 3, 5: ἐπίστευσαν οἱ ἄνδρες Νινευὴ τῷ θεῷ). Besonders in den Bilderreden des Henoch ist von dem Glauben die Rede, so von dem „Los des Glaubens“ (58, 5), von den „Maßen, die dem Glauben gegeben sind“ (61, 4), von Gläubigen (46, 8; 83, 8) und von dem „Bekennen des Glaubens“ (63, 5. 7. 8). Zahlreiche Beispiele für diesen Sprachgebrauch bieten uns auch IV. Esra und die syrische Baruchapokalypse[2]). IV. Esra 5, 1 handelt vom „Land des Glaubens“, 6, 5 von den Menschen, „die Schätze des Glaubens sammeln“[3]); in 6, 28 und 7, 34[4]) erscheint der Glaube im Gegensatz zum Unglauben als das Letztentscheidende und Triumphierende; er verbürgt die ewige Rettung (9, 7). Der „Unglaube“ wird nach dem Endgericht vertilgt sein (7, 114); Freude wird herrschen über das „Heil der Gläubigen“ (7, 131). Ebenso preist der syrische Baruch die Menschen, denen „der Glaube ihre Weisheit“ gewesen ist (51, 7), weil nur „der, der gläubig ist, Lohn davonträgt“ (54, 16. 21). Das Gläubigsein ist auch hier Inbegriff der Frömmigkeit, — vgl. außer Bar. 59, 2 noch Bar. 42, 2, slav. Henoch 51, 2 und für ungläubig Bar. 59, 2 — deshalb kann auch hier Bar. 59, 10 schlechthin vom „Land des Glaubens“ reden wie IV. Esra 5, 1 (s. o.).

So gilt tatsächlich für den Terminus „Glauben“ im **Spätjudentum** ganz das gleiche wie für die frühchristlichen Gemeinden: **Der „Glaube“ ist Fachausdruck für die Frömmigkeit und die „Gläubigen“ sind die Anhänger der eigenen Religion**[5]). Den „Glau-

[1]) Zum Sprachgebrauch der LXX vgl. schon Num. 20, 12 und besonders Dt. 32, 20 Jer. 7, 28; ähnlich auch Dt. 1, 32 und 2. Kön. 17, 14. Diese Stellen seien gleichzeitig ein Korrektiv zu Hatch's verallgemeinernder Erklärung „that in general the idea of trusting (!) in God is faithfully represented by the LXX ...“ (a. a. O. 11).

[2]) Vgl. Bousset, R. d. J. 225 f.

[3]) B. Violet, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch (1923) 46 liest hier „eh noch versiegelt der Schatz der Gläubigen“.

[4]) Violet schlägt für 7, 34 statt „Glauben“ „Treue“ vor.

[5]) Schlatter behandelt zwar auch ausführlich (a. a. O. 24—84) die große Bedeutung des „Glaubens“ für das Spätjudentum, doch nirgends ausgesprochen in diesem technischen Sinn ohne Objekt. Auch erscheint nie der Glaube allein als

ben" zu „bekennen" vor den „Ungläubigen" daheim und denen in der Fremde ist Pflicht jedes „Gläubigen" (vgl. außer ät. Henoch 63, 5. 7. 8 [s. o.] noch die Wendung „Zeugnis ablegen" 105, 1). So wird der Bekenntnisglaube Missionsglaube, und der Missionsglaube sucht nach einem festen Bekenntnis. Hatten die Psalmen als Objekt des Glaubens Gott, Gottes Worte, Gottes Wunder und Gebote angegeben, so wird der *Inhalt* des Glaubens von Anderen in ähnlicher Weise mannigfach umschrieben. IV. Makk. hat für „gläubig" und „glauben" die erläuternden Wendungen „gottesgläubig" und „an Gott glauben" (vgl. 7, 21: πεπιστευκὼς θεῷ; 12, 2: ἵνα . . πιστεύσωσιν ἐπὶ σέ, Κύριε; 16, 26: τὸ ῥῆμά σου τοὺς σοὶ πιστεύοντας διατηρεῖ) und fordert zu „glauben, daß das Gesetz eine Sache Gottes ist" (5, 25: πιστεύοντες γὰρ θεοῦ καθιστάναι τὸν νόμον) oder auch, „daß man . . Gotte nicht stirbt, sondern Gotte lebt" (7, 19: οἱ πιστεύοντες, ὅτι θεῷ οὐκ ἀποθνήσκουσιν . . ἀλλὰ ζῶσιν τῷ θεῷ). Josephus spricht (C. Ap. II 286) von einem Glauben „an die Prophezeiungen über Gott" (τοῖς ὑπ' ἐκείνου προφητευθεῖσι περὶ τοῦ θεοῦ πεπιστευκότες) und gibt ein andermal (II 218) als Glaubensinhalt an (. . ἕκαστος πεπίστευκεν . . τοῦ δὲ θεοῦ τὴν πίστιν ἰσχυρὰν παρεσχηκότος), ὅτι τοῖς τοὺς νόμους διαφυλάξασι κἂν εἰ δέοι θνήσκειν ὑπὲρ αὐτῶν προθύμως ἀποθανεῖν ἔδωκεν ὁ θεὸς γενέσθαι τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς. Nach Henoch 104, 13 soll man an bestimmte Bücher glauben, nach 97, 1 daran, „daß die Sünder zuschanden werden".

Diese Inhaltsfestlegungen des Glaubens charakterisieren aber nur wieder sein *Wesen*. Der spätjüdische Glaube ist — vor allem als Missionsglaube[1]) — nicht minder *Fürwahrhalten* wie der paulinische.[2]) Das wird noch klarer, wenn wir zu IV. Makk. 7, 19 die parallele Wendung 16, 25 vergleichen, wo statt „glauben" das intellektuellere „wissen" steht (ἔτι δὲ καὶ ταῦτα ἰδόντες, ὅτι διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσιν τῷ θεῷ), oder wenn man sich an die typischen Fragen aus dem Jeremiabrief erinnert: πῶς οὖν νομιστέον ἢ κλητέον ὡς θεοὺς αὐτοὺς ὑπάρχειν; (44 b vgl. 63), ebenso 51: τίνι οὖν γνωστέον ἐστὶν ὅτι οὐκ εἰσὶν θεοί; und 56: πῶς οὖν ἐκδεκτέον ἢ νομιστέον ὅτι εἰσὶν θεοί;

Unterscheidungsmerkmal des Judentums vom umgebenden Heidentum, sondern nur „das Glauben an Gott" (68) oder auch „der Glaube in seiner Beziehung auf das Gesetz" (27). Erst im Hinblick auf die christliche Urgemeinde formuliert Schlatter: „So wird beständig an das Glauben gedacht und vom Glauben geredet, wenn sich der Blick auf die Frömmigkeit der Gemeinde richtet" (250). — Auch *Cremer-Kögel* kennt für LXX und die Apokryphen den technischen Gebrauch von π. und π'ειν nicht (876 f. 893 ff.); vgl. dazu die einzige in Frage kommende, aber nicht ausgewertete Bemerkung zu Judith 14, 10b (898): „er wurde gläubig". — Ebenso schweigt davon *Warfield*.

[1]) Daß er auch dies ist ,wird von *Hatch* völlig außer Acht gelassen — zum Schaden einer richtigen Begriffsbestimmung der πίστις.

[2]) *Cremer-Kögel* schreibt allerdings (898): „In den Apokryphen verallgemeinert sich . . . der Begriff des Glaubens zu dem des allgemeinen Gottvertrauens". Bezeichnenderweise muß aber selbst er, wenigstens für das griechische A T., zugeben, daß es sich dort „nirgends um jenes Sichhalten an Gott und Trauen auf ihn" handelt (878). Vielmehr beweist die Mehrzahl seiner Belege, — es seien daraus außer Ps. 78, 32; 106, 12. 24; 119, 66 (s. o.) hervorgehoben, Ex. 4, 1. 5. 8 f. 31; 14, 31; 19, 9; Dt. 9, 23; 1. Kön. 10, 7; 2. Chron. 9, 6; 20, 20; Hiob 9, 16; Jes. 53, 1; Jer. 40, 14; Thren. 4, 12 — daß dort gerade die Bedeutung der „grundlegenden Anerkennung" (879) vorherrscht, indem π. bzw. π'ειν „den Glauben an das Wort, die Botschaft und den Boten Gottes bezeichnet" (879 f. vgl. 897), d. h.

Glauben heißt in erster Linie Fürwahrhalten und bezeichnet das Anerkennen der eigenen Religion. Darin liegt seine große Bedeutung, damit ist aber auch sein Wesen für das Spätjudentum an dieser Stelle hinreichend umschrieben.[1])

5. Aber nicht nur Christentum und Judentum stimmen in diesem Punkt überein. Auch in den übrigen Religionen jener Zeit finden wir „Glauben“ in ähnlichem Sinn.[2])

Auf die allgemeine Bedeutung des hellenistischen Terminus πίστις für die zeitgenössischen Religionen hat Reitzenstein in seinen Ausführungen über „Die hellenistischen Mysterienreligionen“ (² 94 f. und 237 ff.) hingewiesen. Schon die Beispiele, die er bringt, lassen ahnen, in welchem Maße der „Glaube“ als Moment der Frömmigkeit damals gewertet worden sein muß. Sonst hätte der Begriff πίστις nicht Name einer Kultgöttin werden können, wie das jener ägyptische Zauberpapyrus (a. a. O. vgl. „Poimandres“ 158 Anm. 4) für die Isisreligion bezeugt: ἐγώ ἡ Πίστις. Für die Attisreligion würde dasselbe gelten, sofern man sich zu entschließen vermag, das in Frage kommende Wort der Aberkiosinschrift trotz A. Dieterichs Darlegungen[3]) mit Reitzenstein (a. a. O. 94) und Hepding („Attis“ 188 Anm. 4) nicht als ΝΗΣΤΙΣ, sondern als ΠΙΣΤΙΣ zu lesen. Auch wäre anders wohl kaum „die „die mazdajasnische Religion (bzw. Glauben) als Gattin des Bel“ bezeichnet worden (Hell. Myst. 95 vgl. 70). Ebenso beweist die von Reitzenstein angezogene Tatsache, daß im Chuastuanift, dem manichäischen Sündenbekenntnis, der Glaube als das Siegel des Sonnen- und Mondgottes erscheint („Der andere Glaube das ist der Siegel des Sonnen- und Mondgottes . . . .“ a. a. O. 95 und 239), die ihm beigemessene große Bedeutung für die jeweilige Religion schlechthin. In eine ähnliche Richtung führt uns die Tatsache (238), daß in dem römischen Martyrium die zunächst namenlosen Töchter der Sophia im Osten Pistis, Elpis und Agape heißen. Bezeichnend ist auch jene von Wessely aufgezeichnete Papyrusstelle (a. a. O. 95 vgl. Poimandres 27) aus der Theagogie an Horus, wo in V. 9 der Gott beschrieben wird als περιβεβλημένος τῷ τῆς ἀληθείας καὶ πίστεως κύκλῳ.

Zu diesen Aussagen gesellen sich dann noch jene anderen, auf die R. im Anschluß an 1. Kor. 13, 13 hingewiesen hat (237—239), wo die πίστις als geistiges Glied der Gottheit bzw. als Bestandteil der Religion und als Gotteskraft genannt wird, von der alten iranischen Formel im Fihrist an

---

„das Ja oder Nein, Wahr oder Nicht wahr des Willens oder der Verheißung Gottes“ ausspricht und daß dies „Anerkennen, Fürwahrhalten . . . die Betonung der ersten Tat des entscheidenden Glaubens“ sei.

[1]) Weiteres s. u.

[2]) Hatch (73 ff.) ist hier noch auf gänzlich falscher Fährte. Er arbeitet mit noch wesentlich dürftigerem Material und ist darum außerstande zu erkennen, daß auch in den außerchristlichen Religionen der „Glaube“ in erster Linie Missionsglaube war und daß mit der Erklärung, „belief, trust and confidence were salient and characteristic features of the mystery type of religion and fidelity to the god or goddens of the cult was expected of every initiate“ (73) über das Wesen der πίστις noch gar nichts ausgesagt ist. — Auch Pieper trägt trotz der ähnlichen Bemerkung (103): „Allerdings war es kein absolut neuer Begriff, den er (Paulus) mit der Forderung des Glaubens einführte“ nichts zur Erhellung der Vorgeschichte des Begriffs πίστις bei.

[3]) A. Dieterich, Die Grabschrift des Aberkios, 9 Anm. und 43 f.

und dem Berliner soghidischen Fragment bis hin zu den Oracula Chaldaica, Philo, Clemens Alexandrinus und Porphyrius.[1])

Mit alldem ist aber lediglich die Tatsache des Bekanntseins und der Wertung von πίστις gegeben, noch nichts aber ist über ihr Wesen ausgesagt. Soweit wir sehen, hat bislang nur G. P. Wetter diesen hellenistischen Begriff der πίστις näher zu untersuchen unternommen, vor allem gelegentlich seiner Studie über den Terminus „Sohn Gottes" im 4. Evangelium. W. bringt wiederholt Belege für π. und π'ειν bzw. für den Begriff „Glauben" aus dem religiösen Schrifttum des Hellenismus. Aus der mandäischen rabba Genza zitiert er (16) den Ausspruch des Lügenpropheten: „Kommt, glaubt an mich". Al Bîrûnî läßt er (87) von Mani erzählen, „der König Sabûr habe angefangen, an ihn zu glauben, als Mani ihn mit sich in den Himmel erhoben hatte". Aus dem manichäischen Fragment M. 48 nennt er (88) die Stelle: „Den Glauben nahmen sie an, und dem Engel und der Religion wurden sie"; er erwähnt die Bezeichnung „dieses ungläubige Wort" aus Fragment 47 und die Erzählung, daß der König auch dort schließlich nicht mehr zweifelt, sondern glaubt." Er erinnert an den Ruf des Lügenmessias Christus: „Glaubt an mich" (88 vgl. 114) und an die entsprechende mandäische Warnung: „Glaubt nicht an ihn" (116). Schließlich zitiert er (129 f.) Corp. Herm. 4, 4 mit dem Satz: ἡ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύσῃ πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα und mit Reitzenstein (Hell. Myst. 95) C. H. 9, 10 mit dem Schluß: ἐπίστευσε καὶ ἐν τῇ καλῇ πίστει ἐπανεπαύσατο, sowie Porph. Marc. 24 (a. a. O. 237): πιστεῦσαι γὰρ δεῖ, ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή . . und ebendort 21: . . . τῆς βεβαίας πίστεως, τὸ μεμαθηκέναι, ὅτι ὑπὸ τοῦ θεοῦ προνοεῖται πάντα . . .

Diese Beispiele Wetters mögen nun noch durch einige weitere ergänzt werden.

Im C. H. 1, 21 (Poimandres 335, 2) finden wir den Satz: ἐὰν οὖν μάθῃς . . καὶ <πιστεύσῃς> (dies freilich nach 1, 31 von Reitzenstein ergänzt), ὅτι ἐκ τούτων τυγχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις und entsprechend 1, 31 (338, 15): διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ.

In A. v. Le Coqs Türkischen Manichaica aus Cotscho I[2]) heißt es (29, 9 ff.): „Ich Yapgun, ein an beide lichten Paläste glaubender Auditor" und ebenso 30, 1—4: „Ich an die beiden Paläste fest glaubender Auditor Arslan Mängü." S. 33, 21—23 sagt „Mar Amu, der Mozak" zu dem „Zauberer": „Als reiner Glaubender zu euch . . . bin ich gekommen . . .". In der Auseinandersetzung mit W. Radloffs Nachträgen zum Chuastuanift übersetzt v. Le Coq S. 58 den Stein 73 mit folgendem Sinn: „. . . Wenn wir . . ihnen (d. h. den yalavaci Burχane) aber nicht geglaubt haben sollten . ., wenn wir den Glauben nicht verbreitet sondern behindert haben sollten, dann, o Gott, bereuen wir jetzt . .".

Besonders häufig aber begegnet uns der Begriff Glaube, glauben und gläubig in den mandäischen Texten, die Mark Lidzbarski erschlossen hat.

---

[1]) Auch der Hinweis Wetters (Φῶς, 55 Anm. 1) auf Cumont: Recherches sur le Manichéism 35 gehört hierher, wo der Glaube im Zusammenhang mit folgenden Hypostasen erscheint: Royauté, Sagesse, Victoire, Persuasion, Pureté, Vérité, Foi, Patience, Droiture, Bonté, Justin, Lumière.

[2]) Abhdlgen. d. Berl. Akad. d. W. 1911.

In dem „*Johannesbuch der Mandäer*“ (Teil II, 1915) ist S. 191, 2f. die Rede von den „Seelen der Kinder der großen Gemeinde des Lebens, die an sie (scil. die Planeten) glaubten“. S. 191, 5 spricht von „gläubigen Schwestern“ und „gläubigen Männern“; ebenso preist 180, 10 ff. denjenigen, „der gehört hat und gläubig geworden ist“ und 180, 19 mahnt: „Die Verfolgung der Welt ertragt mit wahrhaftigem, gläubigem Herzen.“

Diese Klänge, die in dem „Johannesbuch der Mandäer“ nur angeschlagen sind, häufen sich in den gleichfalls von Lidzbarski herausgegebenen „*Mandäischen Liturgieen*“[1]). Da lesen wir S. 77, 5 ff.: „Du zeigtest uns den Weg des Lebens und ließest uns die Pfade der Wahrheit und des Glaubens wandeln“, ebenso 10 ff.: „Wie sich der Wein mit Wasser mischt, so mischt sich deine Wahrhaftigkeit, deine Gerechtigkeit und dein Glaube mit allen, die deinen Kusta-Namen lieben“. S. 178, 5 ff. heißt es: „Wir wuschen unsere Hände in Kusta und unsere Lippen in Glauben“ und 219, 9: „. . . mit Wahrhaftigkeit und Glauben halten die Erwählten an ihrer Pflanzung fest.“ Die solchermaßen als fromm Bezeichneten sind eben die „Gläubigen“ (vgl. 136, 5 ff.; 165, 4; 214, 5 ff.; 216, 7; 274, 2) oder, wie es heißt, die „Vollkommenen und Gläubigen“ (171, 1 ff.), „die wahrhaften und gläubigen Menschen“ (12, 4; 13, 5 v. u.), „die gläubigen“ oder auch „wahrhaften gläubigen Männer“ (35, 8 v. u.; 38, 6 v. u.; 64, 5; 111, 5 ff.; 112, 5 ff.; 113, 2; 133, 1 ff.; 144, 5 ff.; 145, 5; 190, 5 ff. 10; 196, 1 ff.), die „gläubigen Schwestern“ (214, 10; 227, 10). So stellt 122, 3 die Bedingung: „wenn es eine gute gläubige Seele ist“ und 195, 5 ff. mahnt genau wie das Johannesbuch: „Der Welt Verfolgung ertragt mit wahrhaftem, gläubigen Herzen.“

Was sagen uns nun all diese Belege und was bedeutet in ihnen der „Glaube“? Bezeichnenderweise nichts anderes als bei Paulus und im Spätjudentum. *„Glaube“ ist auch hier Bezeichnung der Zugehörigkeit zu der betreffenden Religion.* Das bekundet ausdrücklich das manichäische Fragment 48 (s. o.): „Den Glauben nahmen sie an und . . der Religion (Anhänger) wurden sie“, und das bestätigen die genannten Stellen mit dem Wort „Glauben“ aus den mandäischen Liturgien besonders die beiden: „Du . . ließest uns die Pfade . . des Glaubens wandeln“ und: „Mit . . Glauben halten die Erwählten an ihrer Pflanzung fest.“ Wer den betreffenden Glauben teilt, der ist „gläubig“. Dieser Glaube aber ist ein *Fürwahrhalten und Mitbekennen ganz bestimmter Glaubenssätze.*[2]) Man muß nach dem Corp. Herm. glauben, daß man zu der Gottheit auffahren wird (4, 4), muß glauben, daß man aus Leben und Licht geschaffen ist; dann wird man zum Leben zurück-

---

[1]) Abhdlgen. der königl. Ges. d. Wissch. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., Neue Folge Bd. XVII 1, Berlin 1920.

[2]) *Cremer-Kögel*, der nicht den hellenistischen Begriff πίστις, sondern den der vorangehenden Gräzität zum Vergleich heranzieht, findet bezeichnenderweise auch dort als primäres Moment nicht das des Vertrauens auf die Götter, sondern das der „allgemeinen Überzeugung, Annahme und Anerkennung ihres Daseins, ihrer Macht, ihres Waltens“ (875) und charakterisiert zusammenfassend (876) „die aktive πίστις“ als einen „hie und da auf das religiöse Objekt angewandten formal intellektuellen Begriff“.

kehren (1, 21). Man soll im Manichäismus „an Mani" glauben, „an die beiden lichten Paläste", „an Zärvan den Gott, an den Sonnen- und Mondgott, an den Gott der Stärke und an die Burχane" (vgl. Reitzenstein H. M. 239) und im Mandäismus nicht an Christus und nicht an die Planeten. Glauben soll man (v. Le Coq Stein 73), wenn die „wahren und göttlichen nalavaci Burχane" „das Wort Gottes hergesagt" haben, ja selbst soll man „den Glauben . . verbreiten", sonst ist man kein „reiner Glaubender" (s. o.). „Hören und glauben soll man (Joh. Mand. 180, 10), ja „glauben und bezeugen" (C. H. 1, 31) muß man den Inhalt der eigenen Religion und ihrer Missionsbotschaft — das nur ist „Glauben" auch bei diesen Religionen um das junge Christentum und das späte Judentum her.[1])

Bousset und Reitzenstein erklären sich dies Hervortreten des Glaubens im Spätjudentum und in den hellenistischen Religionen durch die Überlegung, daß infolge der Missionspropaganda aller Religionen jener Zeit notwendigerweise jeweils der Glaube an die betr. Heilsbotschaft in den Vordergrund treten mußte und damit das „Glauben" selbst immer wieder den Ton erhielt. So schreibt Bousset (Rel. d. J. 223): „Zum Bewußtsein kommt die Bedeutung des Glaubens immer erst da, wo die Loslösung der Religion vom Nationalen und damit die Entwicklung zur Kirche beginnt . . . An der Forderung der glaubensgemäßen Zustimmung zu dem formulierten Bekenntnis der Kirche, die zunächst eine sehr oberflächliche sein kann, erwächst allmählich das Verständnis der zentralen Bedeutung des Glaubens an der Religion"[2]). Und Reitzenstein erklärt ähnlich[3]): „Wo eine Religion Missionstätigkeit entwickelt, entsteht mit innerer Notwendigkeit die vertiefte und gesteigerte Bewertung des Glaubens", weil „sich dieser Begriff des persönlichen Glaubens" — wir lassen die Berechtigung dieses Ausdrucks zunächst völlig dahingestellt — „notwendig bilden muß, sobald eine Religion von ihrem Volkstum losgelöst in fremdem Lande oder Volk Bekenner sucht." Das ist zweifellos richtig. Zu diesen Religionen, die sich „von dem nationalen Boden lösen, zum Universalismus streben und ihr eigenes Leben außerhalb und oberhalb der nationalen Kultur zu führen beginnen" (Bousset, Kyrios Christos 145) gehört nun aber auch das junge

---

[1]) G. P. Wetter schreibt mit Recht (Sohn Gottes, 125): „In der hellenistischen Frömmigkeit sind wir fast nur der technischen Form (scil. des Glaubens) begegnet." Dies Ergebnis liegt aber keineswegs, wie W. meint, „an der Dürftigkeit und Einseitigkeit unserer Quellen", sondern dieser technische Gebrauch von πίστις ist gerade typisch für die Entwicklungsgeschichte des Begriffs. Hier liegt die primäre Bedeutung, erst später und z. T. peripherisch stellt sich auch die mystische ein. Vgl. oben S. 39 Anm. 2.

[2]) Der vorangehende Satz Boussets: „Im Keim ist alle Religion die Erhebung des Herzens zur Gottheit in Liebe, Furcht und Vertrauen" geht aprioriśch von unserem späteren christlichen Glaubensbegriff aus, nicht aber von dem der πίστις. — Im übrigen spiegelt sich Boussets Einfluß deutlich in der entsprechenden Darstellung Morgans, wenn es bei diesem (113 f.) heißt: „What first brought it into the foreground was the loosening of the bond between religion and nationality and the rise of a propaganda. When Judaism entered with a claim to universal acceptance into competition with other religions and became a matter of personal choice, the question whether a man believed in the one God and accepted as true His laws and promises inevitably advanced into a position of cardinal importance. Faith was seen to be the initial and grounding act of religion."

[3]) „Die Formel Glaube-Liebe-Hoffnung bei Paulus", Nachwort 132.

Christentum. Und deshalb hat es mit ihnen allen die Erscheinung gemeinsam, daß der „Glaube“ so stark in den Vordergrund rückt und daß πίστις und πιστεύειν zum Hauptmerkmal der Frömmigkeit werden kann. Wird aber nun auch von der christlichen Verkündigung „Glaube“ als das Entscheidende gefordert, so muß doch, bei allem Verständnis, dem der Begriff selbst bei den heidnischen und jüdischen Zeitgenossen begegnete, gleichzeitig das spezifisch Christliche irgendwie mit eingeschlossen gewesen sein. Es erhebt sich darum nunmehr die Frage nach dem besonderen Inhalt des christlichen Glaubens im Gegensatz zu jedem nichtchristlichen.

II. πίστις und πιστεύειν mit Objekt.

1. Wir verzeichnen darum jetzt diejenigen Stellen, in denen π. und π'ειν bei Paulus ein Objekt bei sich haben[1]).

Nur einmal findet sich die einfache Wendung „Glaube an Gott“, und zwar in des Apostels frühstem Brief 1. Theff. 1, 8: ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεόν[2]). Sonst ist meist näher angegeben, daß Paulus bei dem Glauben an Gott an die Fähigkeit Gottes, Tote aufzuerwecken, denkt mit besonderer Beziehung darauf, daß Gott Christus auferweckt hat (vgl. Kol. 2, 12: διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν). Es kommen in Frage Röm. 4, 24: ... ἡμᾶς ... τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείροντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν und Röm. 10, 9: ἐὰν ... καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σοῦ ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν; außerdem noch 2. Kor. 4, 13 f., wo sich der Glaube von der in der Vergangenheit liegenden Auferstehung Jesu auf das eigene zukünftige Geschick richtet und deshalb die jubelnde Gewißheit verkündigt, einst mit Jesus auferweckt zu werden (ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως ... [14] εἰδότες ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν). Ähnliches finden wir ausgesprochen 1. Theff. 4, 14: εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ und Röm. 6, 8: πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ, εἰδότες, ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν — hier fehlt freilich „von Gott“ — οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει.

Neben dieser Art des auf Gott gerichteten Glaubens sind außer Röm. 4, 5, wo der Glaube sich an die rechtfertigende Güte Gottes wendet (πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ) noch die Fälle zu erwähnen, in denen Abraham auf Grund des Genesiszitats 15, 6 (vgl. Gal. 3, 6; Röm. 4, 3) als Vorbild des Glaubens hingestellt wird. Abraham glaubt an Gott (τῷ θεῷ an beiden Stellen) in der Überzeugung, daß Gott seine Verheißungen erfüllen wird (Röm. 4, 20 f.), das Nichtseiende zum Sein rufen und Tote lebendig machen kann (Röm. 4, 17) und ihn so zum Vater vieler Völker machen wird (4, 18).

Damit sind aber die Stellen, in denen Gott Objekt des Glaubens ist, schon erschöpft. Länger ist die Reihe der Beispiele, in denen sich die πίστις auf Christus bezieht. Zur Übersicht seien auch sie hierher gestellt.

[1]) Vgl. auch E. W. Mayer a. a. O. 97 f. und die leider vom griechischen Wortlaut absehende Zusammenstellung bei Morgan 115.

[2]) Vgl. Hatch 37 f.

πίστις mit dem Eigennamen Ἰησοῦ Χριστοῦ (bzw. Χρ. Ἰ., Ἰ. oder Χρ.) im Gen. obj. – wir erklären das vorgreifend schon hier – findet sich sechsmal und zwar merkwürdigerweise stets in Verbindung mit der Rechtfertigungslehre. Es sind die Stellen Gal. 2, 16: διά πίστεως Χρ. Ἰ., ebendort noch ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ π. Χρ., Gal. 3, 22: ἡ ἐπαγγελία ἐκ π. Ἰ. Χρ., Röm. 3, 22: δικαιοσύνη θεοῦ διά π. Ἰ. Χρ., Röm. 3, 26: δικαιοῦντα τὸν ἐκ π. Ἰ. und Phil. 3, 9: δικαιοσύνην . . . διά π. Χρ.

Einmal findet sich auch der Titel „Sohn Gottes", ebenfalls in Gen. obj., Gal. 2, 20: ἐν πίστει . . . τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

Daneben stehen die präpositionalen Verbindungen von πίστις: mit ἐν (zweimal) Gal. 3, 26: πάντες γάρ υἱοί θεοῦ ἐστε διά τῆς π. ἐν Χρ. Ἰ. und Kol. 1, 4: ἀκούσαντες τὴν π. ὑμῶν ἐν Χρ. Ἰ.; die mit πρὸς in dem relativischen Zusatz Phm. 5: ἀκούων σου . . . τὴν π. ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰ. und schließlich ein Fall, wo π. mit εἰς verbunden ist Kol. 2, 5: βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν καὶ τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χρ. πίστεως ὑμῶν, dem zwei weitere des Verbums πιστεύειν zur Seite stehen Gal. 2, 16: καὶ ἡμεῖς εἰς Χρ. Ἰ. ἐπιστεύσαμεν und Phil. 1, 29: ὑμῖν ἐχαρίσθη . . οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν . . .

Auch das Jes. Zitat (28, 16): πᾶς «ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται» in Röm. 10, 11, das auf Grund von V. 9: ἐὰν ὁμολογήσεις . . . κύριον Ἰ. und wegen des in V. 12 folgenden: ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων auf Christus bezogen werden muß, gehört hierher; desgleichen Röm. 10, 13 f.: εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν. Ebenso sei an Röm. 3, 25: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διά πίστεως und an 1. Kor. 15, 14. 17: εἰ δὲ Χρ. οὐκ ἐγήγερται . . . κενὴ (bzw. ματαία) ἡ πίστις ὑμῶν in diesem Zusammenhang erinnert.

Schließlich mögen zu diesen beiden Hauptgruppen des inhaltlich bestimmten Glaubens noch die übrigen Fälle hinzugefügt werden, in denen πίστις anderweitig näher gekennzeichnet ist (s. o. S. 38), so 2. Thess. 1, 10: ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν; 2. Thess. 2, 11: πιστεῦσαι . . τῷ ψεύδει; 2, 12: οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ; V. 13: πίστει ἀληθείας und Phil. 1, 27: τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου. Dazu endlich noch das Jes. Zitat 53, 1 in Röm. 10, 16: κύριε τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

Soweit der Quellenbefund bei Paulus. Zur Übersicht dürfen wir vorläufig folgendes zusammenfassen:

1. Paulus redet nur einmal (1. Thess. 1, 8) einfach von einem Glauben an Gott.
2. Achtmal hat der Glaube die Tatsache, daß Gott einst Christum von den Toten auferweckt hat, zu seinem Inhalt (Kol. 2, 12; Röm. 4, 24; 10, 9; 2. Kor. 4, 13 f.; 1. Thess. 4, 14; Röm. 6, 8; dazu 1. Kor. 15, 14. 17).
3. Einmal wird Glauben daran gefordert, daß der Tod Christi ein Sühnopfer sei (Röm. 3, 25).
4. Neben dieser Hinwendung auf Gottes Heilstat in der Vergangenheit klammert sich die πίστις an Gottes rettendes Verhalten in der Zukunft, in der Gewißheit, daß Gott alle, die an die Auferweckung Christi glauben, einst gleich jenem auferwecken wird (1. Thess. 4, 14; 2. Kor. 4, 13 f.; Röm. 6, 8).
5. Der Glaube an Gottes Auferweckungskraft und Jesu eigne Lebensmacht wird zweimal (2. Kor. 4, 14; Röm. 6, 8) durch εἰδότες ὅτι als ein fürwahrhaltendes Überzeugtsein gekennzeichnet (dazu 2. Thess. 2, 11–13: Glaube an die Wahrheit, 1, 10: an das Zeugnis, Phil. 1, 27: an das Evangelium von Christus, Röm. 10, 16: an die Kunde).

6. Neben diesem ausdrücklich auf Gott und sein Wirken bezogenen Glauben findet sich noch der „Glaube an Jesus Christus“ und zwar sechsmal als Grundbedingung und Gewähr der Rechtfertigung vor Gott (Gal. 2, 16 zweimal, 3, 22; Röm. 3, 22. 26; Phil. 3, 9) und einmal (Gal. 3, 26) als Ursache der Gotteskindschaft der Christen.
7. Dieser Glaube an Jesus Christus scheint zunächst nur in Gal. 2, 20 von Paulus erklärt zu werden als „Glaube an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben hat“.

2. Die Bedeutung dieser Ergebnisse ist nun im einzelnen genauer zu prüfen. Wir beginnen mit der πίστις πρὸς τὸν θεόν, von der 1. Thess. 1,8 redet.

a) Es handelt sich, wie der folgende V. 9 deutlich macht, zunächst um den Glauben an Gott als an den „lebendigen und wahrhaftigen Gott“ im Gegensatz zu den εἴδωλα, m. a. W. um Monotheismus im Unterschied von heidnischem Polytheismus. Damit stehen wir mitten in der paulinisch-christlichen Missionsarbeit unter heidnischen Gemeinden. Die Verkündigung des Einen, Allmächtigen Gottes war die notwendige Voraussetzung jeder weiteren spezifisch christlichen Predigt. Daß sich bei Paulus die Wendung „Glaube an Gott“ nur das eine Mal findet, beweist nichts dagegen; die Sache begegnet uns außerordentlich häufig. Man denke nur, um einige Beispiele herauszugreifen, an Gal. 4, 3: ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι in Verbindung mit Gal. 4, 8 f.: ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς, νῦν δὲ γνόντες θεὸν ... πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, oder an 1. Kor. 8, 4: οἴδαμεν ... ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς und V. 6 a: ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν. Auch 1. Kor. 1, 21: οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν (vgl. 2, 8) gehört hierher; besonders aber noch Röm. 1, 18 ff.: (18) ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἀνθρώπων ... (21) διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν ... (23) καὶ «ἤλλαξαν τὴν δόξαν» τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ «ἐν ὁμοιώματι» εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν ... (25) οἵτινες ... ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τῷ κτίσαντι. So wird der Monotheismus bei ehemaligen Heiden zum Fundament ihres Christenglaubens.

b) Das bestätigen uns die übrigen frühchristlichen Zeugnisse. Bei den Synoptikern freilich fehlt dieser „Glaube an Gott“ im Sinn des monotheistischen Glaubens an sein Dasein und sein Einssein völlig. Dort hat selbst die Überlieferung der späteren Gemeinde das Bild Jesu nicht so verzeichnen können, daß sie ihn zum Missionar unter Heiden machte. Die Sprache der Mission begegnet uns dafür in der Apg., wenn auch merkwürdigerweise der Terminus πίστις bzw. πιστεύειν in der Verbindung mit θεός nicht nachzuweisen ist. Ihr Verfasser redet 15, 3 lediglich von einer ἐπιστροφὴ τῶν ἐθνῶν, die in 14, 15; 15, 19; 26, 18.20 als ein ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν (scil. ζῶντα 14, 15) – Paulus hatte 1. Thess. 1, 9 πρὸς τ. θ. gesagt – näher gekennzeichnet wird. Deutlich gibt aber dann von dem monotheistischen Glauben Hebr. 11, 6 und Jak. 2, 19 Kunde: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ... ὅτι ἔστιν, bzw. ὅτι εἷς ἐστιν. Noch Clem. redet davon, wie das „Leben“ Gottes Inhalt des christlichen Glaubens sei (58, 2: ζῇ γὰρ ὁ θεὸς ... ἥ τε πίστις .. τῶν ἐκλεκτῶν) und das 1. Mandat des Hi. He. stellt diesen Glauben an den Anfang (V. 1): πρῶτον

πίστευσον ὅτι εἷς ὁ θεός, mit derselben Betonung, mit der Paulus schon 1. Kor. 8, 4 sein οὐδεὶς ὁ θεὸς εἰ μὴ εἷς seiner Gemeinde zurief. Von „Gottesgläubigen" spricht auch Tit. 3, 8 (οἱ πεπιστευκότες θεῷ), und man wird nicht fehlgehen, das ebenfalls im Sinn der übrigen Stellen aufzufassen. Kann doch selbst noch Barn. 16, 7 das Christwerden einfach als ein Glauben an Gott bezeichnen: πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ. Der „Glaube an Gott" (πίστις θεοῦ: Ign. Eph. XVI, 2 vgl. 1. Clem. 3, 4; 27, 3: πίστις αὐτοῦ) ist eben der erste Schritt und Grundbedingung des Christseins – beachte besonders die Nennung von πίστεως ἐπὶ θεόν gelegentlich der Aufzählung der christlichen Grundwahrheiten in Hebr. 6, 1 –; an ihn muß man in erster Linie glauben (H. Sim. VIII 3, 2; οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν, H. Mand. XII 6, 2: πιστεύσατε οὖν τῷ θεῷ ὑμεῖς), ihm muß man „dienen", sonst ist man kein Christ (δουλεύειν τῷ θεῷ: 1. Thess. 1, 9 und 2. Cl. 11, 1; 17, 7; H. M. 8, 6; XII 6, 2; H. S. 4, 2; vgl. die Stellen, wo Hi. He. Gott κύριος nennt: Vis. IV 25; Si. 1, 7; 4, 5 ff.; VI 3, 6).

c) Mit dieser Forderung des Glaubens an den einen Gott stand die christliche Verkündigung unter den Religionen jener Zeit aber nicht allein. Ihr voraus nnd neben ihr her ging die Missionstätigkeit des Spätjudentums [1]).

Bertholet-Stade sagt bezüglich dieser jüdisch-monotheistischen Propaganda (a. a. O. 359): „Wenn man überhaupt von einem eigentlichen Dogma jüdischen Glaubens sprechen dürfte, so wäre es der Monotheismus. Es gibt keinen Gott als den Judengott, – das ist selbstverständliche Voraussetzung aller jüdischen Frömmigkeit, und sie schafft sich immer wieder Ausdruck, zumal in der Apologetik gegen das Heidentum." Die von Bertholet hierzu zitierten Belege ordnen wir in Zeugnisse palästinensischen und außerpalästinensischen Ursprungs. Für die heimatliche Frömmigkeit werden genannt 2. Makk. 7, 37 (καὶ σὲ . . . ἐξομολογήσασθαι διότι μόνος αὐτὸς θεός ἐστιν), 2. Henoch 33, 8: „Sie lesen und erkennen mich, den Schöpfer von allem und werden erkennen, daß kein anderer Gott ist außer mir" und ähnlich 36, 1 [2]); dazu 4. Esra 8, 7: „Denn Du bist der Einzige und wir sind das einzige Gebilde, das Werk deiner Hände, wie du selbst gesagt hast."

Außer diesen von Bertholet genannten Stellen wäre zu erinnern an Ps. 81, 9 f.: „Höre mein Volk, ich will unter dir zeugen, Israel, du sollst mich hören, daß unter dir kein andrer Gott sei und du keinen fremden Gott anbetest"; ferner an Judith 8, 20: „Wir aber kennen keinen anderen Gott außer ihm" und vor allem an die monotheistischen Aussagen des Buches der Jubiläen 12, 2–5. 19; 21, 3 f.; 22, 6; 36, 5 f.

Die Diaspora spricht für B. aus den Stellen 4. Makk. 5, 24 (ὥστε μόνον τὸν ὄντα θεὸν σέβειν μεγαλοπρεπῶς), Bar. (LXX) 3, 36 (οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν), Aristeas § 132 (προϋπέδειξε γὰρ πρῶτον πάντων, ὅτι μόνος ὁ θεός ἐστι) und den von uns unten wiedergegebenen Versen der Sibylle Proö. 7. 15. 32. 41. III 629. 760.

Bousset stellt in dem gleichen Zusammenhang folgendes fest: „Der Predigt

---

1) Zum folgenden Material bei A. Seeberg, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, 11 ff. 23 ff.

2) Übersetzung Bonwetsch. Bertholet zitiert beide Stellen irrtümlich als 33, 36.

von dem einen wahrhaftigen Gott, von der Nichtigkeit aller Götzen und der Verderblichkeit des heidnischen Wahns entspricht die Forderung des Glaubens und eine Erkenntnis von der Bedeutung des Glaubens und seinem Werte als persönliche Tat" (R. d. J. 233). Bousset bringt an dieser Stelle (224 o.) zum Beweis seines Satzes zuerst das Beispiel Sap. Sal. 15, 2f.: τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη . . . mit der Bemerkung: „. . wenn dort auch das Wort «Glaube» fehlt und eine intellektuelle Auffassung sich vordrängt". Dieses Vorherrschen des intellektuellen Moments ist aber – wie es nach B. scheinen könnte – keine Ausnahme, sondern eine wesentliche Eigentümlichkeit der jüdischen monotheistischen Verkündigung, gerade in den Zeugnissen der Diaspora[1]).

Das zeigt schon der Zusatz zu Daniel 1, 22: „. . daß sie erkennen, daß du, Herr, allein Gott bist und herrlich über dem ganzen Erdenkreis." Auch das Bekenntnis Bar. (LXX) 3, 26: „Das ist unser Gott, ein andrer gilt nicht neben ihm" bestätigt dies. In Parallele dazu könnte man Zusatz zu Daniel 3 (Bel.) V. 41 stellen, wo der König, dem Daniel in V. 5 erklärte: „Ich verehre niemand, außer dem Herrn, dem Gott, der den Himmel und die Erde geschaffen hat . . ", „jubelte und sprach: Groß ist der Herr Gott, und es gibt außer ihm keinen anderen." – Der Aristeasbrief weiß es nicht anders. Sein Verfasser bezeichnet in dem auch von Bousset zitierten § 234 die Frömmigkeit als τὸ τιμᾶν τὸν θεὸν . . . ψυχῆς καθαρότητι καὶ διαλήψεως ὁσίας (B. übersetzt mit Wendland „des frommen Glaubens"), καθῶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντα κατασκευάζεται καὶ διοικεῖται κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν. Schärfer noch tritt die Forderung des Monotheismus in Aristeas § 134: ὅτι πάντες

[1]) IV. Makk. 15, 24 und 16, 22 scheinen allerdings anderes sagen zu wollen, wenn dort der „Glaube" der Mutter und der sieben Märtyrerbrüder „an Gott" gepriesen wird. Aber abgesehen davon, daß es fraglich ist, ob in ihrer Standhaftigkeit mehr das Gottvertrauen oder der Gesetzesgehorsam (s. u. V 2 c) hervorgehoben werden soll, so darf man nicht übersehen, daß mit der Betonung ihrer Glaubenstreue (Cremer-Kögel 877) über das Wesen ihres „Glaubens an Gott" nichts gesagt wird. Es ist selbstverständlich, daß in Situationen der Anfeindung und Verfolgung gerade diese Nüance des Glaubens hervorgehoben wird. Das ist aber etwas Sekundäres. Der „Glaube" nach Inhalt und Art wird dadurch nicht berührt (vgl. o. S. 41f.) — Schlatter (Glaube, 25f.) und Cremer-Kögel (898) betonen freilich immer wieder das Moment des Vertrauens, Schl. besonders im Hinblick auf Jes. Sir. 11, 21f.: „Vertraue auf Gott (πίστευε τῷ κυρίῳ) und bleibe in deinem Beruf . . ." Doch gehört diese Stelle zum palästinensischen Schrifttum, und es fehlt ihr infolgedessen, wie der Zusammenhang zeigt, jede missionierende Tendenz, die für den Glauben der Diaspora charakteristisch ist. Dasselbe gilt für Sir. 2, 6 und 2, 15 (Cremer), wo die Bedeutung „vertrauen" zuzugeben ist. Dagegen lassen 1. Makk. 2, 59; 4. Makk. 7, 21; Sap. 12, 2; 16, 26; 18, 6 (Cremer) ohne Zwang nur eine Erklärung im Sinn unserer grundlegenden Ausführungen (o. S. 40ff.) zu. — Auch Wetter irrt, wenn er (Sohn Gottes, 136) schreibt: „Für Glaube in jenem dogmatischem Sinne gab es im konservativen Judentum keinen Raum . . . Der Glaube des Judentums das war Vertrauen, das אֱמֶת, אֵמֻן des Alten Testaments". Einmal können auch seine dürftigen Belege nicht überzeugen (vgl. a. a. O. Anm. 1), zum anderen vergißt W., daß bei der „Entgegensetzung" und dem „Wettkampf" all der Religionen, von denen er in seiner Studie handelt, das Spätjudentum doch ebenso beteiligt war wie jede andere. — Warfield faßt folgendermaßen zusammen (828): „To believe in God, in the O. T. sense, is thus not merely to assent to His word, but with firm and unwawering confidence to rest in security and trustfulness upon Him."

οἱ λοιποὶ παρ' ἡμᾶς ἄνθρωποι πολλοὺς θεοὺς εἶναι νομίζουσιν und in § 139f. hervor; dort werden die Juden im Gegensatz zu den tierverehrenden (πεποίηνται, προσκυνοῦσιν) Ägyptern und anderen Völkern gepriesen als „frei von törichtem Glauben, den einen und mächtigen Gott über alle Kreatur verehrend" (ἀπολελυμένοι ματαίων δόξων [!] τὸν μόνον θεόν καὶ δύνατον σεβόμενοι). Die Ausdrücke πίστις und π' ειν fehlen freilich auch hier durchweg, die Sachlage selbst wird dadurch aber nicht geändert, sondern nur bestätigt.

Besonders anschaulich wird diese Propaganda des jüdischen Monotheismus, die man sich übrigens schon an Sap. Sal. 14 f. und dem ganzen Jeremiasbrief gut vergegenwärtigen kann, aus dem Proömium zur ersten jüdischen Sibylle. Es handelt sich dabei um folgende Stellen (vgl. Geffken, Text, 227 ff.):

Proömium I 7f.: εἷς θεός, ὃς μόνος ἄρχει, ὑπερμεγέθης, ἀγένητος, παντοκράτωρ, ἀόρατος, ὁρώμενος, αὐτὸς ἅπαντα (bzw. εἷς θεός ἐστι μόναρχος ἀθέσφατος αἴθερι ναίων αὐτοφυὴς ἀόρατος ὁρώμενος αὐτὸς ἅπαντα);

15: αὐτὸν τὸν μόνον ὄντα σέβεσθ' ἡγήτορα κόσμου,

16: ὃς μόνος εἰς αἰῶνα καὶ ἐξ αἰῶνος ἐτύχθη.

17: αὐτογενὴς ἀγένητος ἅπαντα κρατῶν διὰ παντός.

10: ... τὸν ἐπουράνιον καὶ ἀληθῆ ...

11: ἰδεῖν θεὸν .., ὃς πόλον οἰκεῖ.

20: θεὸν .. ἀληθινὸν ἀέναόν τε.

31 f.: γνῶτε ... εἷς θεός ἐστι.

Proömium III 3 f. (= Blaß-Kautzsch V. 41): ἀλλὰ θεὸς μόνος εἷς πανυπέρτατος, ὃς πεποίηκεν οὔρανον ..

17 (= 55): ἄφθαρτος κτίστης αἰώνιος αἰθέρα ναίων.

20 ff. (= 60 ff.): Schämt euch, daß ihr Katzen und Tiere vergöttert.

42 (= 80): καὶ γνῶντα βασιλῆα θεόν, τὸν παντ' ἐφορῶντα

46 f. (= 84 f.): οἱ δὲ θεὸν τιμῶντες ἀληθινὸν ἀέναόν τε ζωὴν κληρονομοῦσι.

Dazu sind noch zu nennen Sib. III 629 und 760: αὐτὸς γὰρ μόνος ἐστὶ θεὸς κ' οὐκ ἔστιν ἐτ' ἄλλος. wie denn auch Sib. V 284 Gott als ἕνα .. γενετῆρα θεὸν μόνον ἔξοχον bezeichnet wird.

Auch das Phokylideische Lehrgedicht (Bernays 254) nennt als erstes V. 7: πρῶτον θεὸν τίμα und erklärt V. 54: εἷς θεός ἐστι σοφός, δυνατός θ' ἅμα καὶ πολύολβος (vgl. auch V. 112: ψυχῶν δὲ θεὸς βασιλεύει). Ähnlich sagt Pseudohecataeus (Justin, De monarchia in Otto, Corpus Apolog.[3] 1876, 132): εἷς ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἔστιν θεός. Nicht minder zeigt der IV. Heraklitbrief (Bernays 22) die jüdische monotheistische Polemik in V. 7 ff.: δόξω αὐτοῖς εὐσεβὴς εἶναι, ἐναντία φρονῶν οἷς αὐτοὶ περὶ θεῶν νομίζουσιν; ἀλλ' ὦ ἀμαθεῖς ἄνθρωποι, διδάξετε πρῶτον ἡμᾶς τί ἐστιν ὁ θεός, ἵνα ἀσεβεῖν λέγοντες πιστεύησθε.

Weiterhin gibt Josephus in C. Ap. II (ed. Niese) § 160 und 190 eine ausführliche Beschreibung dessen, was es um diesen „Glauben über Gott" (§ 163: τῆς δικαιότητος περὶ θεοῦ πίστεως, ebenso § 169: τὴν περὶ θεοῦ πίστιν) sei. In § 160 wird Moses als Prototyp derer charakterisiert, die glauben (πιστεύσαντες): ἐπισκοπεῖν θεὸν τοὺς ἑαυτῶν βίους, und § 190 heißt es: πρώτη (scil. πρόῤῥησις καὶ ἀπαγόρευσις) δ' ἡγεῖται ἡ περὶ θεοῦ λέγουσα, ὅτι θεὸς ἔχει τὰ συμπάντα παντελὴς καὶ μακάριος αὐτός αὑτῷ καὶ πᾶσιν αὐταρκής, ἀρχὴ καὶ μέσα καὶ τέλος οὗτος τῶν πάντων ἔργοις μὲν καὶ χάρεσιν ἐναργὴς καὶ πάντος οὗτινος φανερώτερος. Gottes Verehrung gilt als Haupt-

tugend (§ 192: τοῦτον θεραπευτέον ἀσκοῦντας ἀρετήν), wie denn auch Josephus in auffallender Übereinstimmung mit Pseudophokylides – der betreffende Vers 7 heißt vollständig: πρῶτον θεὸν τίμα, μετέπειτα δὲ σεῖο γονῆας – die Gott gebührende Ehre derjenigen gegen die Eltern überordnet (§ 206: γονείων τιμὴν μετὰ τὴν πρὸς θεὸν δεύτερον ἔταξεν).

Wichtig sind ferner die Ausführungen, mit denen **Philo** sein Buch „De opificio mundi“ (Cohn § 170 – 172 = M. 41 f.; vgl. auch Windisch a. a. O. 81) abschließt, wobei wir in manchem wieder an Josephus erinnert werden. Philo erklärt, die von ihm beschriebene Weltschöpfung „lehre uns“ (ἡμᾶς ἀναδιδάσκει) insbesondere fünf Dinge:

1. Die Existenz Gottes – gegen die Gottesleugner (πρῶτον μὲν ὅτι ἔστι τὸ θεῖον καὶ ὑπάρχει, διὰ τοὺς ἀθέους).
2. Die Einheit Gottes – gegen den polytheistischen Irrglauben (δεύτερον δ' ὅτι θεὸς εἷς ἐστι, διὰ τοὺς εἰσηγητὰς τῆς πολυθέου δόξης).
3. Die Erschaffung der Welt – gegen die Behauptung, sie bestehe ewig (τρίτον . . . ὅτι γενητὸς ὁ κόσμος διὰ τοὺς οἰομένους αὐτὸν ἀγένητον καὶ ἀΐδιον εἶναι).
4. Die Einheit der Welt (τέταρτον δ' ὅτι καὶ εἷς ἐστιν ὁ κόσμος, ἐπειδὴ καὶ εἷς ὁ δημιοῦργος ⟨ὁ⟩ ἐξομοιώσας αὑτῷ κατὰ τὴν μόνωσιν τὸ ἔργον).
5. Die Fürsorge Gottes für die Welt (πέμπτον δ' ὅτι καὶ προνοεῖ τοῦ κόσμου ὁ θεός, ἐπιμελεῖσθαι γὰρ . . νόμοις καὶ θεσμοῖς ἀναγκαῖον).

Diese fünf Dinge soll man sich nach Philo gewissenhaft „einprägen“ (ὁ μὴ ταῦτα μὴ ἀκοῇ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ προμαθὼν καὶ ἐν τῇ αὑτοῦ ψυχῇ σφραγισάμενος θαυμασία καὶ περιμάχητα εἴδη); nach diesen „Dogmen der Frömmigkeit“ (!) gilt es zu leben (δόγμασιν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος χαραχθείς). Und nun ist für uns besonders wichtig die Tatsache, daß Philo eine derartige γνῶσις εὐσεβείας, dies „allein untrügliche und feste Gut“, ἡ πρὸς θεὸν π ί σ τ ι ς nennen kann (De Abr. § 268 = M. 39), die eine κακοδαιμονίας ἀπόγνωσις sei (ebendort), weil nach De Abr. § 269 ὁ μὲν ἐκείνοις πεπιστευκὼς ἀπιστεῖ θεῷ, ὁ δ' ἀπιστῶν ἐκείνοις πεπίστευκε θεῷ. Diesen „Glauben an Gott“ (271: τῆς πρὸς θεὸν πίστεως vgl. § 273: τῆς πρὸς αὐτὸν π.) als an das wahrhaft Seiende (§ 270: τὴν πρὸς τὸ ὂν πίστιν) rühmt Philo in erster Linie an Abraham, diesen Glauben meint er, wenn er in der leg. ad Gaium (§ 347 = M. 597) von einer τιμῆς καὶ εὐσεβείας τῆς εἰς τὸν ὄντως ὄντα ἀληθῆ θεόν spricht. So ist der Glaube, daß Gott existiert, daß er allein Gott ist und daß er die Welt geschaffen hat, auch für Philo die notwendige Grundvoraussetzung der wahren Frömmigkeit. Erst wo man zu diesen Sätzen Ja sagt, kann der weitere Glaube Platz greifen, der spricht „Was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten.“ Diese Stimmung drückt das fünfte Dogma in seiner Weise für die Welt überhaupt aus, schöner aber noch ein Satz aus leg. ad G. (§ 3 = M. 546) im Blick auf die Menschen: κἂν εἰ ἄπιστοι γεγόνασί τινες τοῦ προνοεῖν τὸ θεῖον ἀνθρώπων, wobei wir sofort wieder an Jos. c. Ap. II 160 (οἱ γὰρ πιστεύσαντες ἐπισκοπεῖν θεὸν τοὺς ἑαυτῶν βίους s. o.) und auch an Phokylides V. 112 (ψυχῶν δὲ θεὸς βασιλεύει) denken müssen. Beide Seiten des Glaubens, das Überzeugtsein von Gottes Existenz und Schöpferallmacht einerseits und das Vertrauen auf seine ewige Fürsorge andrerseits finden wir dann noch einmal vereinigt vor in Virt. 216: διὸ καὶ πιστεῦσαι λέγεται τῷ θεῷ πρῶτος (scil.: Abraham), ἐπειδὴ καὶ πρῶτος ἀκλινῆ καὶ βε-

βαίαν ἔσχεν ὑπόληψιν, ὡς ἔστιν ἓν αἴτιον τὸ ἀνωτάτω καὶ προνοεῖ τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ. κτησάμενος δὲ πίστιν τὴν τῶν ἀρετῶν βεβαιοτάτην – (vgl. hier Quis. div. haer. 91: τὴν τελειοτάτην ἀρετῶν πίστιν) – συνεκτᾶτο καὶ τὰς ἄλλας ἁπάσας ...

Doch überschreiten wir mit diesen Feststellungen schon das uns durch 1. Thess. 1, 8 erstgesteckte Ziel. Mag immerhin in den letzten höchsten Zeugnissen der spätjüdischen Diasporafrömmigkeit der Glaube an den einen Gott sich zur Blüte des Gottvertrauens zart erschließen, so bleibt doch für die allgemeine Bedeutung des Wortes πίστις im Sprachgebrauch der Mission nicht dies seltene Moment des Vertrauens, sondern das des fürwahrhaltenden Anerkennens ausschlaggebend [1]).

3. Wir wenden uns damit der weiteren inhaltlichen Festlegung der von Paulus in seiner Predigt geforderten und verkündigten πίστις zu. Eine einfache Überlegung drängt uns schon vorwärts. Wenn Paulus die Glieder seiner jungen Gemeinden schlechthin als die πιστεύοντες und ihren Christenstand als πίστις bezeichnen kann (s. o.), so muß dieser „Glaube", eben weil es sich um „Christen" handelt, auch irgendwie auf Christus bezogen sein [2]).

Nun gibt uns bereits 1. Thess. 1, 8ff. eine lehrreiche Zusammenfassung der wesentlichen Punkte heidenchristlichen Glaubens [3]), indem Paulus die πίστις πρὸς τὸν θεόν nach deren Erläuterung durch ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ erweitert durch die Hinzufügung von V. 10: ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. Dieser knappe Satz enthält neben dem Hinweis auf den monotheistischen Gottesglauben folgende Bestandteile spezifisch christlicher Verkündigung:

1. Die Erwartung der Parusie des Gottessohnes Jesus;
2. seine Eigenschaft als Helfer im zukünftigen Zorngericht, – und dazwischen hineingestellt –
3. die Tatsache, daß Gott ihn von den Toten erweckt habe. Hier sind also die Heilstatsachen um Christus in Vergangenheit und Zukunft mit dem

---

1) Selbst G. P. Wetter (s. o. S. 51 Anm. 1) muß zugeben, „daß auch für Philo ... «Glaube» ursprünglich einen Inhalt hat: Gott allein ist die Ursache der Welt, alles gehört ihm usw. ..." „Daß doch bisweilen bei Philo die Bedeutung «Vertrauen» hineinkommt und den Begriff färbt, liegt" nach W. „an jüdischem Einfluß". Jedenfalls aber steht für ihn „der Glaube Philos mit der oben konstatierten technischen Verwendung der Christen und der hellenistischen Frömmigkeit in direkter Beziehung." „Daß man sich auf den verläßt, an den man glaubt" gehört für ihn erst zu den „praktischen Konsequenzen" der primären Bedeutung „Überzeugung" (Sohn Gottes, 132 mit Anm. 1, vgl. 134, 13 f. v. o.). — Auch Cremer-Kögel kann nicht umhin, trotz seiner Hervorhebung des Vertrauens (881) den anderen Begriff der „Anerkennung" wenigstens für De post. Caini 13 und De vita Mos. I 90 festzuhalten und auf De vita Mos. II (III) 288 (πίστις τῶν μελλόντων) als Beispiel dafür hinzuweisen, daß für Philo „Objekt des Glaubens" in diesem Fall „die Verheißung und Bundestreue Gottes" ist.

2) Vgl. Wetter, Sohn Gottes, 135: „Daher ist es nur natürlich, daß wir so überaus überwiegend von Christusglauben hören, nur selten und wahrscheinlich sekundär (?) von Gottesglauben. Jener ist ohne Zweifel das für die Christen Bezeichnende."

3) Vgl. auch Pieper 75 f.

Glauben an den einen Gott zusammengebunden [1]), wie denn auch in V. 8: ὁ λόγος τοῦ κυρίου [2]) das folgende ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεόν ergänzt und umgekehrt.

Nun ist allerdings merkwürdig, daß **Paulus**, so oft er sonst in seinen Briefen von der „Parusie" Christi (1. Thess. 2, 19; 3, 13; 5, 23; 2. Thess. 2, 1. 8: τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας; 1. Kor. 15, 23), seinem „Tage" (ἡμέρα: 1. Thess. 5, 2. 4; 2. Thess. 2, 1; 1. Kor. 1, 8; 5, 5; 2. Kor. 1, 14; Phil. 1, 6. 10; 2, 16), seiner „Offenbarung" (ἀποκάλυψις: 2. Thess. 1, 7; 1. Kor. 1, 7), überhaupt von seinem „Kommen" redet (2. Thess. 1, 9; 1. Kor. 4, 5; 11, 26), wohl von einem „Erwarten" (ἀναμένειν: 1. Thess. 1, 10; ἀπεκδέχεσθαι: 1. Kor. 1, 7) und von „geduldiger Hoffnung" (ὑπομονή: 2. Thess. 3, 5; ὑ. τῆς ἐλπίδος: 1. Thess. 1, 3) spricht, nie aber expressis verbis von πίστις oder πιστεύειν.

Allein Paulus will an den betr. Stellen ja gar nicht diesen „Glauben" an das Kommen Christi wecken, er setzt ihn vielmehr voraus. Daß die eschatologisch eingestellte Hoffnung für ihn selbstverständlich auf πίστις beruht und von dieser eingeschlossen ist, beweist 2. Kor. 5, 6–8, wo die Zuversicht (θαῤῥοῦμεν), die himmlische Heimat bei dem Herrn zu erlangen, als ein Ausfluß der πίστις im Gegensatz zu dem dereinstigen εἶδος bezeichnet wird. In gleicher Weise fanden wir die Verwendung von πιστεύειν zur Bekräftigung der hoffnungssicheren Gewißheit, einst auch auferweckt zu werden und mit Jesus zu leben (Röm. 6, 8; ähnlich 1. Thess. 4, 14; 2. Kor. 4, 13 f., s. o. S. 47, 4.).

Wichtiger freilich als diese mehr sekundäre Hinwendung des Glaubens auf die Zukunft und charakteristischer noch für die Verwendungsweise des Begriffs πίστις ist seine Beziehung auf die Heilstatsachen der Vergangenheit [3]).

Wir konnten oben (S. 48, 2.) bereits feststellen, daß als häufigstes Glaubensobjekt die Tatsache erscheint, daß Gott Christum von den Toten auferweckt hat. Damit stimmt überein, daß auch in 1. Thess. 1, 10 die Wendung „ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν" enthalten ist, die in ihrer fast formelhaften Abgeschliffenheit „der Terminologie der apostolischen Mission entnommen" sein

---

[1]) Vgl. auch Wernle, Anfänge unserer Religion 245, 11 v. o.

[2]) Daß mit κύριος hier nicht Gott, sondern Christus gemeint ist, zeigt ein Vergleich mit 2. Thess. 3, 1. 3, wie denn „bei Paulus κύριος stets von Christus, nicht von Gott gebraucht wird" (Lietzmann, Hdbch. z. N. T. 55 zu Röm. 10, 9, ebenso schon A. Seeberg, Die Anbetung des Herrn bei Paulus, 1891, S. 2–7 u. ö.). Nur möchten wir uns auch an den von Lietzmann als „fraglich" bezeichneten Stellen 1. Kor. 3, 5; 2. Kor. 8, 21; 12, 8; 2. Thess. 3, 16 für die Lesung κύριος = Christus entscheiden. Der Übergang von κύριος (= Χρ.) zu θεός in 2. Kor. 8, 21 ff. entspricht einer Eigenart Pauli, die man nicht nur in 1. Kor. 3, 5 bis 4, 5 (3, 5: κύριος; V. 6. 9. 10. 16: θεός; V. 23: Χριστοῦ; vgl. auch 4, 1: ὑπηρέτας Χριστοῦ mit 3, 5!), sondern noch in 1. Kor. 7, 22. 24; 10, 20–11, 1; 2. Kor. 11, 10 f. und bes. in Röm. 14, 3–12 beobachten kann. Zumal die letzte Stelle ist außerordentlich lehrreich für dies – durch die Doppelheit des religiösen Objekts bedingten (s. u.!) – Hinübergleiten von dem in V. 6 erst bildlich gebrauchten „Herrn" zu „Gott" und darauf zu dem vollen Klang des christlichen κύριος Χριστός in V. 7 und 9. – Von einer Bezeichnung Christi als „Gott", wie wir sie später z. B. Ti. 2, 13; Jud. 4; Joh. 20, 28 und besonders bei Ign. Tr. 7, 1; Sm. 10, 1; Eph. 18. 2; Röm. 3, 3; Pol. 8, 3; Röm. 6, 3; Eph. 1, 1; 7, 2 finden, ist Paulus natürlich als ehemaliger Jude weit entfernt.

[3]) Das Fehlen, bzw. das seltene Vorkommen von π. und π'ειν beim Blick auf die Zukunft zeigt, daß hier die Heimat der π. nicht ist. Ihr eigenstes Gebiet hat sie in der Vergangenheit. Der Zukunftsglaube ist erst Folgerung des Vergangenheitsglaubens. Dazu vgl. auch noch Ign. Trall. 9, 2: ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ὃς καὶ κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς τοὺς πιστεύ-

muß[1]). **Die Auferweckung Christi durch Gott ist für Paulus wie für seine Gemeinden das A und O des Christenglaubens**[2]). Das bedarf nicht erst der ausdrücklichen Erklärung des Apostels selbst (1. Kor. 15, 14.17), sondern wird schon durch die überaus häufige Wiederkehr der Verbindung von ἐγείρειν mit ἐκ νεκρῶν zur Selbstverständlichkeit (vgl. außer den von πίστις bzw. πιστεύειν abhängigen Aussagen 1. Thess. 4, 14: ἀνέστη; 2. Kor. 4, 13f.; Röm. 4, 24; 6, 8f.; 10, 9; Kol. 2, 12 noch Gal. 1, 1; 1. Kor. 6, 14; 15, 4 [beachte V. 2 und 11 ἐπιστεύσατε]; 15, 15. 20; 2. Kor. 5, 15: ἐγερθέντι; Röm. 1, 4: ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν; 7, 4: τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι; 8, 11; Kol. 1, 18: πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν)[3]).

Die Auferweckung Christi ist also Grundheilstatsache der Vergangenheit. Neben ihr steht der **Kreuzestod Christi** (Gal. 3, 1; 1. Kor. 1, 18. 23; 2, 2) „für uns" (1. Thess. 5, 10; Gal. 2, 20; 1. Kor. 1, 13; 8, 11; 11, 24, auch 15, 17; 2. Kor. 5, 14f.; Röm. 5, 6.|8; 14, 15), d. h. „für die Sünden" (Gal. 1,4; 1. Kor. 15, 3; Röm. 4, 25; 6, 10; 8, 3), das unvergängliche Passahopfer (1. Kor. 5, 7) und der teure Kaufpreis (1. Kor. 6, 20; 7, 23 vgl. auch Gal. 4, 4), als ἱλαστήριον διὰ πίστεως (Röm. 3, 25 s. o. S. 48, 3.) zur Beschaffung der Erlösung (ἀπολύτρωσις: 1. Kor. 1, 30; Röm. 3, 24; Kol. 1, 14) und Versöhnung mit Gott (καταλλαγή und καταλλάττειν: 2. Kor. 5, 18f.; Röm. 5, 10f.; Kol. 1, 20).

III. Der Inhalt des Glaubens als Inhalt des christlichen Kerygmas.

Auf diesen drei Säulen des heilsnotwendigen Sterbens Christi, seiner heilsgewährleistenden Auferweckung durch Gott und der alles Heil krönenden

οντας αὐτῷ οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν; auch Pol. 2, 2: ὁ δὲ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ ἡμᾶς ἐγερεῖ und 1. Petr. 1, 3: . . . θεὸς . . ὁ . . ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χρ. ἐκ νεκρῶν.

[1]) So Dibelius in Lietzmanns Hdbch. z. Stelle; vgl. dazu insbesondere Apg. 3, 15; 4, 10; 13, 30, auch 5, 30; 10, 40; 13, 37; ferner Eph. 1, 20; Hebr. 11, 19; 1. Ptr. 1, 21; Pol. 2, 1f.; 1, 2; Ign. Tr. 9, 2. Auch Bousset (K. Chr. 102 mit Anm. 3 und J. d. H. 36 Anm. 1) mutmaßt dasselbe; ähnlich Rohde, Gottesglaube und Kyriosglaube bei Paulus, 52.

[2]) Ebenso Wernle, A. u. R. 132 und 166 und E. W. Mayer a. a. O. 101. Auch Wetter (Sohn Gottes 135) stellt fest: „Der Inhalt des Glaubens ist also, daß Jesus gestorben und auferstanden ist" und erklärt (136): „Hier haben wir also sozusagen das christliche Grunddogma. Daß dies nicht öfter ausgesagt wird, liegt daran, daß Paulus ja an schon christliche Gemeinden schreibt, denen es sozusagen selbstverständlich war, was dieser „Glaube" bedeutete, von dem er redete. So sehen wir, daß Paulus auch hier auf überliefertem Gute fußt, wenn er von Glauben redet." – Ähnlich Hatch 27: „The content of the Christians belief was that God had raised Jesus from the dead and exalted him to heaven . . ." und derselbe 34 mit Anm. 7.

[3]) Dazu die übrigen Stellen der Apg., in der die Auferstehung Christi verkündigt wird: ἀνάστασις: 1, 22; 2, 31; 4, 2. 23; 26, 23; ἀνιστάναι: trans.: 2, 24. 32; 13, 33f.; 17, 31; intrans.: 10, 41; 17, 3 (so bei Paulus nur 1. Thess. 4, 14) und außerdem 1. Petr. 1, 3 (δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χρ. ἐκ νεκρῶν), 3, 21 (δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χρ.), 1. Clem. 42, 3 (διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.), Ign. Eph. 20, 1 (ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει); Ign. Mg. 11 (Auferstehung Jesu unter Pontius Pilatus), Ign. Sm. 1, 2 (διὰ τῆς ἀναστάσεως), 3, 1 und 3 (μετὰ τὴν ἀνάστασιν), 7, 2; 12, 2 (πάθει τε καὶ ἀναστάσει); Ign. Phld. 8, 2 (ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ), 9, 2 („Parusie", „Leiden" und „Auferstehung" Jesu Christi).

Wiederkunft des erhöhten Herrn[1]) bzw. der Vereinigung der auferstandenen Gläubigen mit ihm ruht der durch den Monotheismus unterbaute christliche Glaube[2]). Diese Heilstatsachen müssen darum aber auch Inhalt des christlichen Kerygmas[3]) sein, durch das jener Glaube geweckt werden sollte, wie denn Paulus wiederholt „Glauben an sein Evangelium" fordern kann (z. B. 2. Thess. 1, 10; Röm. 10, 16; Phil. 1, 27)[4]).

1. Paulus nennt sich Kol. 1, 23 „Diener[5]) des Evangeliums"[6]) (τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Π. διάκονος), ebenso den Timotheus und sich Phil. 2, 22 (σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσεν εἰς τὸ εὐαγγ.) und jenen allein 1. Thess. 3, 2 (διάκονον τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγ. τοῦ Χρ.). Diese letzte Stelle ist besonders bemerkenswert. Sie enthält die drei Größen Gott, Evangelium und Christus. Christus erscheint hier als Inhalt des Evangeliums. Man könnte nun als Erläuterung dieses τοῦ Χριστοῦ 2. Kor. 5, 18 f. heranziehen, wo Paulus seinen Dienst als eine διακονία τῆς καταλλαγῆς (s. o.) bezeichnet. Aber das genügt nicht[7]). Wichtiger für unseren Zusammenhang ist zunächst 1. Kor. 3, 5, wo Paulus für sich und Apollos die Bezeichnung „Diener am Glauben" wählt (Ἀπολλῶς .. Παῦλος .. διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε). Die Parallele mit Kol. 1, 23 ist schlagend und für uns ein neuer Hinweis auf das Korrespondieren der Begriffe πίστις und εὐαγγέλιον, zumal wenn wir noch an die schöne Stelle Phil. 2, 17 (ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς

---

[1]) Die Erhöhung Christi zu dem bei Gott thronenden Kyrios ist bei all dem Selbstverständlichkeit, auch ohne Röm. 1, 4 und Phil. 2, 9, wo davon ausdrücklich die Rede ist (vgl. auch Apg. 2, 36; 5, 31). Röm. 10, 9 gibt dem den klassischen Ausdruck. Im übrigen s. u. Abschnitt B dieses Teils.

[2]) Vgl. auch A. Schweitzers im wesentlichen richtige Präzisierung des Glaubensinhaltes (a. a. O. 186 und 193) und Piepers Darstellung a. a. O. 84 ff.

[3]) Die zentrale Bedeutung der Auferstehung für Predigt und Glauben hebt H. Leisegang, wenn auch mit anderen Intentionen, gut hervor (Der Apostel Paulus als Denker 1923, 12 o.), ebenso Sommerlath a. a. O. 47 f. Oepke legt Wert darauf, „neben Kreuz und Auferstehung auch die menschliche (davidische) Geburt des Heilandes als Bestandteil des Kerygmas festzustellen" (60). Noch weiter geht sein „Überblick über das ... Grundgefüge der paulinischen Missionspredigt" (71).

[4]) Über die Fachausdrücke der „Missionspredigt des Apostels Paulus" und über den Sprachgebrauch der Apg. handeln insbes. die Ausführungen von Oepke (a. a. O. 15. 40 ff. bzw. 180), ohne daß man ihnen freilich in allen Einzelheiten beipflichten könnte (s. u.). – Zur Terminologie der Missionsrede überhaupt vgl. E. Norden, Agnostos Theos, 5–7; 10, zu deren Inhalt Harnack, .. Mission .. 101 ff. Auch was Wetter über die Wirksamkeit der Bettelmönche sagt (Sohn Gottes 27), darf zur Illustration hier genannt werden. W. schreibt: „Als Herolde Gottes sehen sie sich an, als seine ἄγγελοι oder ἀπόστολοι, seine Worte, seine Botschaft bringen sie den Menschen."

[5]) Zu διακονία vgl. Apg. 6, 4 (?): τῇ δ. τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν; 12, 25: πληρώσαντες τὴν δ. in Verbindung mit V. 24: ὁ δὲ λόγος τοῦ κυρίου ηὔξανεν καὶ ἐπληθύνετο; 20, 24: .. τὴν δ. ἣν ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ; 21, 19: διὰ τῆς δ. αὐτοῦ (= Παύλου); ferner 1. Tim. 1, 12: θέμενος εἰς διακονίαν; 2. Tim. 4, 5: ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ, τὴν δ. σου πληροφόρησον; 4, 11: ἔστιν (scil. Marcus) γάρ μοι εὔχρηστος εἰς δ.

[6]) εὐαγγέλιον findet sich absolut bei Paulus Röm. 1, 16; 10, 16; 11, 28; 1. Kor. 4, 15; 9, 14. 18. 23; 15, 1; 2. Kor. 8, 18; 11, 4; Gal. 1, 6; 2, 2. 5; Phil. 1, 5. 7. 12. 16; 2, 22; 4, 3; Kol. 1, 5. 23; 1. Thess. 2, 4; Phm. 13; – sonst Apg. 15, 7; Eph. 3, 6; 6, 19; 2. Tim. 1, 8. 10; Barn. 8, 3. – Weil er es verkündigt, nennt es Paulus „mein" bzw. „unser" Evangelium (μοῦ: Röm. 2, 16; 16, 25 vgl. Gal. 1, 11; demzufolge auch 2. Tim. 2, 8; ἡμῶν: 2. Kor. 4, 3; 1. Thess. 1, 5; 2. Thess. 2, 14).

[7]) 2. Kor. 11, 15 heißt δικαιοσύνη „Gerechtigkeit", nicht „Rechtfertigung"; deshalb kommt διάκονοι δικαιοσύνης hier nicht in Betracht.

πίστεως ὑμῶν) denken. Daß sich die Verkündigung um Christus drehen muß, beweist außer 1. Thess. 3, 2 als Ergänzung von Phil. 2, 22 der V. 21: ζητοῦσιν .. τά τοῦ Χριστοῦ und in Verbindung mit 1. Kor. 3, 5 der dortige Vers 10 f.: θεμέλιον ἔθηκα . . . ὅς ἐστιν Ἰ. Χρ. Auch 2. Kor. 2, 15: Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις erinnert sofort wieder an 1. Thess. 3, 2.[1])

2. Nun finden wir aber neben der dies bestätigenden Formel εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (außer 1. Thess. 3, 2 noch Gal. 1, 7; 1. Kor. 9, 12; 2. Kor. 2, 12; 9, 13; 10, 14; Röm. 15, 19; Phil. 1, 27) bzw. τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ (2. Thess. 1, 8), τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm. 1, 9) und τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ (2. Kor. 4, 4) sechsmal die andere Wendung [τὸ] εὐαγγέλιον [τοῦ] θεοῦ (in 1. Thess. 2, 2. 8. 9; 2. Kor. 11, 7: τὸ τοῦ θ. εὐαγγ.; Röm. 1, 1 und 15, 16). Das scheint auf einen doppelten Inhalt des Evangeliums hinzudeuten. Man folgert: Handelt das Evangelium τοῦ Χριστοῦ von Christus, so das τοῦ θεοῦ von Gott[2]). Auch angesichts der übrigen Verbindungen von εὐαγγέλιον bei den Synoptikern pp. (Mk. 1, 1: Ἰ. Χρ.; 1, 14: τοῦ θεοῦ; Mt. 4, 23; 9, 35; 24, 14: τῆς βασιλείας; Apg. 20, 24: τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ) scheint nichts näher zu liegen als diese Deutung des Genetivs τοῦ θεοῦ als eines Gen. obj. Die dadurch entstehende Verdoppelung des Evangeliuminhaltes allein könnte gegen diese Annahme selbst noch nichts besagen. Sie wäre nur eine scheinbare. Denn daß auch eine „Frohbotschaft von Gott“ letzten Endes von Christus handeln müßte, weil Gott an diesem und durch ihn seine „Großtaten“ (Apg. 2, 11) wirkte[3]), müßte schon ein Besinnen auf die Rolle, die Paulus Gott bei der Heilsbeschaffung überhaupt zuweist[4]), sich klarmachen.

Nicht das Bedenken gegen solches Schwanken im Ausdruck, sondern

[1]) Vgl. Pieper 82 ff.

[2]) Anders A. Seeberg, Kat. d. Urchr. 198 ff., der in beiden Fällen einen Gen. subj. annimmt (vgl. 248 u.).

[3]) In diesem Sinne redet 1. Petr. 4, 17 wie Paulus von τῶν ἀπειθούντων τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγ. (vgl. V. 13: τοῖς τοῦ Χριστοῦ, V. 14: ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, V. 15: εἰ δὲ ὡς Χριστιανός) und der Inhalt der Verkündigung kann dementsprechend in Apg. 20, 24 durch τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, in Eph. 1, 13 durch τῆς σωτηρίας ὑμῶν, Eph. 6, 15 allgemein durch τῆς εἰρήνης, in 1. Tim. 1, 11 durch τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θεοῦ umschrieben werden, wofür Paulus bezeichnenderweise 2. Kor. 4, 4 τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ sagt.

[4]) Wie für Paulus Gott der letzten Endes Handelnde und Wirkende ist, kann an dieser Stelle nur im Vorübergehen und im Hinblick auf die Heilsbeschaffung gezeigt werden. Näheres über das Verhältnis Gottes zu Christus hat erst Abschnitt B zu behandeln. (Doch vgl. zum Folgenden Mundles Bemerkungen a. a. O. 106 und 108 u.)

Alle Heilstatsachen und ihre Verkündigung geschehen nach Gottes ewigem Ratschluß: „Als die Zeit erfüllet war, schickte Gott seinen Sohn“ (Gal. 4, 4) „in der Gestalt des Sündenfleisches“ (Röm. 8, 3 vgl. Röm. 1, 3; Gal. 4, 4); er „machte ihn, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde“ (2. Kor. 5, 21); er forderte von ihm „Gehorsam bis zum Tod, ja zum Tod am Kreuz“ (Phil. 2, 8 vgl. Röm. 5, 19 b). Gott ließ ihn für der Menschen Sünden sterben – beachte das passivische ὃς παρεδόθη «διὰ τὰ παραπτώματα» ἡμῶν in Röm. 4, 25, dazu in Röm. 5, 8: συνίστησεν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην ὁ θεός, auch Röm. 8, 3: κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν, insbesondere aber Röm. 8, 32: ὅς γε ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν – Gott erweckte ihn von den Toten (s. o. S. 56), Gott erhöhte ihn (s. o. S. 57 Anm. 1). Über dieses ganze Heilswerk könnte man als Motto die Worte von 2. Kor. 5, 18 und Gal. 1, 4 setzen: „τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ“ – „τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν . .“ So wirkt Gott das Heil aller Gläubigen – 1. Thess. 5, 9: ἔθετο

lediglich Röm. 1, 1 legt uns nahe, den Gen. τοῦ θεοῦ nicht als Gen. obj., sondern als Gen. auctoris anzusprechen[1]). Dahin weist einmal der von Gott handelnde Relativsatz: „das er (=Gott) vorher verheißen hat durch seine Propheten" und weiterhin der erklärende Zusatz περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ in V. 3[2]). Hier wird unmißverständlich ausgesprochen, daß Gott das Evangelium einst durch die Propheten verheißen ließ und — so dürfen wir folgern — ebenso jetzt durch den Apostel verkündigen läßt und daß das Evangelium nicht von ihm, sondern von seinem Sohne handelt. Dementsprechend wird man wohl auch in Röm. 15, 16 (τὸ εὐαγγ. τοῦ θεοῦ) das Evangelium als „Sache Gottes" verstehen müssen[3]) — vergl. V. 17: ἔχω τὴν καύχησιν . . τὰ πρὸς τὸν θεόν — mit dem Inhalt Christus (V. 19: τὸ εὐαγγ. τοῦ Χριστοῦ)[4]), wozu 1. Thess. 2, 2: ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι . . . τὸ εὐαγγ. τοῦ θεοῦ in Verbindung mit V. 4: καθὼς δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγ. οὕτως λαλοῦμεν bestätigend heranzuziehen wäre. Damit aber könnte auch für die übrigen farbloseren Stellen (1. Thess. 2, 8. 9; 2. Kor. 11, 7) der Gen. auctoris als gesichert gelten[5]).

ἡμᾶς ὁ θεὸς . . . εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου 'I. Χρ., vgl. auch Röm. 8, 28 ff. mit der Lesart ὁ θεός — er ist darum Urheber des Evangeliums, das insoweit freilich auch von ihm Zeugnis ablegt (vgl. o. S. 58). „Durch seinen Willen" ist Paulus „Apostel" (1. Kor. 1, 1; 2. Kor. 1, 1; Kol. 1, 1) und „Diener Gottes am Evangelium von Christus" (1. Thess. 3, 2); von Gott hat er „diesen Dienst" (2. Kor. 4, 1), κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσαν μοι (Kol. 1, 25). Mit Fug und Recht darf er sich „Gottes Mitarbeiter" nennen (1. Kor. 3, 9; dazu 6, 1: συνεργοῦντες). „Für Gott" ist er ja „Christi Wohlgeruch" in aller Welt (2. Kor. 2, 15). Gott führt ihn im Triumphe „in Christo" durch die Lande (V. 14), Gott mahnt durch ihn, wenn er „für Christus wirbt" (1. Kor. 5, 20). Es könnte deshalb sehr wohl auf guter Erinnerung beruhen, wenn der Verfasser der Apg. 21, 19 von Paulus erzählt, daß er bei seiner letzten Ankunft in Jerusalem vor Jakobus und den Ältesten „ἐξηγεῖτο καθ' ἓν ἕκαστον ὧν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν τοῖς ἔθνεσιν διὰ τῆς διακονίας αὐτοῦ". —

[1]) So Preuschens und Cremers Wörterbuch und Blaß' Grammatik § 163; ebenso katholischerseits ausdrücklich Pieper 77. In Lietzmanns Handbuch wird hierzu keine Stellung genommen; Dibelius übersetzt lediglich die Thess.-Stellen mit „Gottesbotschaft", Lietzmann die übrigen durch „Evangelium Gottes".

[2]) Zahn (Komm. z. Stelle) legt den Nachdruck darauf und auf V. 9.

[3]) Wohlenberg (Zahns Komm. z. Stelle): „Ist doch das Evgl. seine (scil. Gottes) Sache; εὐαγγ. τοῦ θεοῦ schreibt Paulus, er läßt es verkündigen".

[4]) So auch Oepke (a. a. O. 50. 55. 57 ff.), obwohl er wegen der „Analogie der Formel" εὐαγγ. τοῦ θεοῦ auch für εὐαγγ. Χριστοῦ u. ä. die Annahme eines Gen. obj. verwirft (57 Anm. 2).

[5]) Mundle a. a. O. 106 formuliert weniger eindeutig, doch in der Sache gleich. — Schmitz bekämpft in seiner eben erschienenen Schrift über „Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs" (s. u. S. 70 Anm. 3) überhaupt jegliche Möglichkeit eines Gen. obj., subj. oder auctoris. Er übersetzt und deutet εὐαγγέλιον Χριστοῦ als „Christus-Evangelium" (53) im Sinn einer „einheitlich in sich geschlossenen Größe" (61 vgl. 52, 54, 58, 62) und den Gen. als „feierliches Schwergewicht" (56) zur „feierlichen Charakteristik als Christus-Evangelium" (57), als „plerophorischen Klang" und „vollen Ton" (58 vgl. 60); da und dort auch nur als „eine ganz allgemein gehaltene Näherbestimmung des Evangeliums" (60. 63). Dasselbe gilt für ihn bei der Wendung εὐαγγ. τοῦ θεοῦ (65 ff.) und bei den Ausdrücken μαρτύριον (70 ff.), λόγος (73 ff.) und ῥῆμα (78). Hier spricht er von „gedanklichen Einheiten" (72), von einer „einheitlichen, lebendig-gegenwärtigen Größe von fast persönlichem Charakter, einer Art Hypostase" (75), von „einheitlicher konkreter Größe" (76), die „unmittelbar als einheitlicher Komplex" zu fühlen sei (77). Obwohl es für Sch. „keine Frage" ist, daß Christus für Paulus der eigentliche Inhalt des Evangeliums ist" (82 u.), meint er doch, es sei eine unnötige „Hervorhebung", wenn Paulus das mit einem Gen.-Zusatz noch ausdrücklich sage (52. 65. 68). Er faßt darum all diese Gene-

Aber wie dem auch sein mag, wollte man dem Gen. τοῦ θεοῦ wenigstens dort seine Berechtigung als Gen. obj. zusprechen, die Sache bliebe unberührt: *Im Mittelpunkt der Verkündigung steht nicht Gott sondern Christus*[1]).

3. Das beweisen die übrigen vom Evangelium handelnden Ausdrücke der paulinischen Missionssprache[2]). Zunächst schon εὐαγγελίζεσθαι.

Paulus benutzt dieses Verbum dreimal in Verbindung mit τὸ εὐαγγέλιον (Gal. 1, 11; 1. Kor. 15, 1; 2. Kor. 11, 7). Als *Inhalt der Verkündigung* nennt er Gal. 1, 16 wieder nur *Christum* selbst (αὐτόν = V. 15: τὸν υἱὸν αὐτοῦ) und Gal. 1, 23 bezeichenderweise τὴν πίστιν. Deutlicher kann der Zusammenhang von εὐαγγέλιον und πίστις und ihre inhaltlich gleiche Beziehung auf Christus nicht umschrieben werden.

Diesen Sachverhalt bestätigt die *Apg.* Absolut steht dort εὐαγγελίζεσθαι 8, 25. 40; 14, 7. 21 und 16, 10. Als Objekt hat es 8, 4 τὸν λόγον, 15, 35 τὸν λ. τοῦ κυρίου. Neben der „Bekehrung zu Gott" (14, 15) und dem „Reich Gottes" (8, 12) bildet Jesus (8, 35) Christus (5, 42) der Herr (11, 20), sein Name (8, 12) und seine Auferstehung (17, 18) als die Erfüllung der göttlichen Verheißungen (13, 32 ff.), — kurzum der durch Jesus Christus gewirkte „Friede" (10, 36) den Kerninhalt dieses εὐαγγελίζεσθαι ebenso wie des paulinischen. Auch Eph. 3, 8 weiß es nicht anders, wenn es in gleichem Zusammenhang von dem „unaussprechlichen Reichtum des Christus" redet.

4. Dasselbe gilt für die Termini κηρύσσειν[3]) und κήρυγμα.

Wieder finden wir bei *Paulus* die Näherbestimmung des „Verkündigens" durch εὐαγγέλιον (Gal. 2, 2; Kol. 1, 23; 1. Thess. 2, 9), unterstrichen durch das Nebeneinander beider Größen in 2. Kor. 11, 4 (εἰ . . ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν . . ἢ εὐαγγ. ἕτερον) und Röm. 16, 25 (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰ. Χρ.), sofern dieser Vers von Pauli Hand stammt. Wichtig ist aber vor allem die inhaltliche Festlegung von κηρύσσειν durch den Zusatz Ἰησοῦν in 2. Kor. 11, 4 und durch den entsprechenden ὁ τοῦ θεοῦ . . υἱὸς Χρ. Ἰ., bezw. Χρ. Ἰ. κύριον in 2. Kor. 1, 19 und 4, 5. Zu allem Überfluß wird auch hier schließlich das verkündigte Wort τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν genannt (Röm. 10, 8), wodurch die Verkettung von Glaube und Evangelium genau wie bei εὐαγγελίζεσθαι klar zu Tage tritt.

tive nicht — was das Nächstliegendste wäre — als Gen. obj. im Sinn einfacher Inhaltsangaben, sondern er wittert sofort bei ihnen irgend eine „Betonung" (68). Dabei wird Gal. 1, 16 (nicht 1, 6!: εὐαγγελίζομαι αὐτόν) ebenso kurz abgetan (48) wie Röm. 1, 3 (περὶ τοῦ υἱοῦ s. o.) als „interessante Abweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauch" mit kühner Geste außer Kraft gesetzt (54). Denn Christus ist für Sch. nicht nur Objekt des Evangeliums, sondern auch Subjekt, ebenso wie Gott, 1. weil er „den Apostel mit dieser Botschaft beauftragt (1. Kor. 1, 17) (83) und 2. weil darüber hinaus in dem Evangelium „die Gegenwart Gottes und Christi unmittelbar erfahren wird" (84). Wegen dieses „mystischen Tatbestandes" lehnt er aber sowohl die Bezeichnung Gen. obj. wie die Gen. subj. ab und faßt den Genetiv „neutral" mit der Bedeutung „einer ganz allgemeinen Näherbestimmung des regierenden Nomens" (84). Für εὐαγγ. τοῦ θεοῦ könnte eine solche Zusammenbindung von Gen. obj. und Gen. auctoris unbeschadet unserer obigen Darlegungen wohl angehen, nicht aber bei εὐαγγ. Χριστοῦ, wo die ganz bestimmte Inhaltsangabe der Heilsverkündigung nur einen Gen. obj. zuläßt.

[1]) Vgl. Ign. Phld. IX 2: ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγ., τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ., τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν.

[2]) Über den hellenistischen Sprachgebrauch von εὐαγγέλιον und κήρυγμα lies bei *Wendland*, Hell.-röm. Kultur $^{2+3}$ 258 Anm. 2.

[3]) Zum Begriff κηρύσσειν vgl. *A. Seeberg*, Kat. d. Urchr. 55 f. und *Reitzenstein* Poimandres 1, 27 S. 337 und 55.

Auch in der Apg. hat κηρύσσειν zum Objekt τὸν Χριστόν (8, 5) bezw. τὸν Ἰησοῦν (9, 20 vgl. 19, 13); daneben freilich noch τὴν βασιλείαν (20, 25) bezw. β. τοῦ θεοῦ (28, 31 vgl. Lk. 9, 2) und mit Hinweis auf die jüdische Verkündigung Μωϋσῆν (15, 21). Τὸ εὐαγγέλιον als Inhalt von κηρύσσειν finden wir in der Apg. nicht, dafür aber sonst bei Mk. 13, 10; 14, 9; 16, 15; Mt. 24, 14; 26, 13; Barn. 5, 9 und H. S. IX 25, 2. Statt dessen nennen 2. Tim. 4, 2 und Diog. 11, 4 τὸν λόγον. Als selbstverständlicher Inhalt des Kerygmas wird auch in dem Hymnus 1. Tim. 3,16 Christus vorausgesetzt, der dann späterhin — ebenso wie sein „Name" (H. S. IX 16, 5) — der Welt besonders als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ verkündet wird (H. S. VIII 3, 2 und IX 17, 1).

5. In gleicher Weise ist aber auch κήρυγμα selbst bei Paulus — wenigstens durch den Zusammenhang — als christozentrisch bestimmt, nämlich in 1. Kor. 1, 21: διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος durch V. 23: κηρύσσομεν Χρ. ἐσταυρωμένον; 1. Kor. 2, 4: ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου durch V. 2: οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰ. Χρ. καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. Daneben zeigt 1. Kor. 15, 14: εἰ δὲ Χρ. οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν durch das anschließende κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν wieder sehr schön das Korrespondieren von κήρυγμα und πίστις und gibt gleichzeitig für beide als gemeinsamen Inhalt die Auferweckung Christi an.

Welch große Rolle daneben der Kreuzestod Jesu in dem paulinischen Kerygma spielt, — wieder ganz analog seiner Bedeutung für die πίστις (s. o. S. 56) — veranschaulicht außer den soeben mitgenannten Stellen 1. Kor. 1, 23 und 2, 2 noch besonders Gal. 5, 11: κηρύσσω τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ und — um dies hier für εὐαγγελίζεσθαι nachzutragen — 1. Kor. 1, 17: εὐαγγελίζεσθαι . . ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ. Auch Gal. 3, 1 (οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰ. Χρ. προεγράφη ἐσταυρωμένος) könnte zur sachlichen Ergänzung genannt werden [1]).

In der Apg. fehlt κήρυγμα. Außerhalb der paulinischen Briefe finden wir es nur noch in 2. Tim. 4, 17; H. S. VIII 3, 2 und mit dem Zusatz τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ wieder bei H. S. IX 15, 4.

6. Statt κήρυγμα und εὐαγγέλιον sagt nun Paulus oft auch einfach λόγος (1. Thess. 1, 5 f.; 1. Kor. 15, 2; Kol. 4, 3; 1. Kor. 2, 4 f.: μου; 2. Kor. 1, 18: ἡμῶν) oder — gemäß dem εὐαγγ. τοῦ θεοῦ — auch λόγος τοῦ θεοῦ (1. Tess. 2, 13; 1. Kor. 14, 36; 2. Kor. 2, 17; 4, 2; Kol. 1, 25) [2]). Daß dabei in gleicher Weise wie sonst nicht Gott sondern Christus das wesentliche Element dieses „Wortes der Predigt" (λ. ἀκοῆς: 1. Thess. 2, 13), ja dieses „Wortes der Wahr-

[1]) Die sündensühnende Wirkung des Opfertodes Christi wird in diesen Bezeichnungen des Kerygmas von Paulus nicht berücksichtigt. Die Sache findet sich außer an den o. S. 56 genannten Stellen noch in Röm. 4, 7 f. (Zitat); 5, 18; 6, 2 und besonders 6, 18. 22.

Kol. 1, 14 fällt durch die bei Paulus singuläre Wendung ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν auf, die uns sonst nur in der Apg. begegnet (5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18) und zwar bezeichnenderweise jeweils in einer „Missionsrede" (zweimal „Petrus", zweimal „Paulus"). Vgl. auch hierzu Norden a. a. O.

[2]) Die Unterscheidung, die v. Dobschütz (Texte u. Untersuchgn XI 1, 16) dahin trifft, daß κήρυγμα „deutlich als die grundlegende, das Heil anbietende Predigt der Mission bestimmt sei", während Paulus mit λόγος die „vertiefte Belehrung der bekehrten und geförderten Christen" meine, vermag ich nicht mitzumachen. Einmal redet Paulus, wie die obigen Beispiele zeigen, keineswegs nur „von seinem λόγος", andererseits stellen gerade die Näherbezeichnungen und die inhaltlichen Angaben über λόγος dieses durchaus auf eine Linie mit κήρυγμα und εὐαγγέλιον. — Auch Pieper bemüht sich im ganzen Verlauf seiner Abhandlung und besonders auf Seite 9 f., diese

heit" (2. Kor. 6, 7) „. . des Evangeliums" (Kol. 1, 5) ist, das bekunden die Erklärungen λ. τοῦ κυρίου (1. Thess. 1, 8; 2. Thess. 3, 1), λ. σταυροῦ (1. Kor. 1, 18), λ. τῆς καταλλαγῆς (2. Kor. 5. 19) und λ. ζωῆς (Phil. 2, 16).

Auch die Apg. kennt diesen Sprachgebrauch. Siebenmal findet sich dort λόγος absolut (4,4; 6, 4; 10, 44; 11, 19; 14, 25; 16, 6; 18, 5). Genauer redet 8, 4 von εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον; 15, 7 von dem „Wort des Evangeliums"; 4, 29. 31; 6, 2. 7; 8, 14; 11, 1; 13, 5. 7. 46; 16, 32; 17, 11. 13; 18, 11 vom „Wort Gottes"; und schließlich 8, 25; 12, 24; 13, 48f.; 15, 35f.; 19, 10. 20 von dem λόγος τοῦ κυρίου. 20, 32: τῶ λ. τῆς χάριτος αὐτοῦ läßt es offen, ob man es mit der Lesart τῷ κυρίῳ auf Christus oder mit der anderen τῷ θεῷ auf Gott beziehen soll.

Außer bei Paulus und der Apg. findet sich λόγος charakteristischerweise noch in der Deutung des Säemanngleichnisses bei Mk. 4, 14 ff. und Lk. 8, 12 ff., der übrigens als einziger in dem betr. Zusammenhang den Terminus πιστεύειν verwendet (s. V. 12 und 13). Mt. sagt dafür eingangs λ. τῆς βασιλείας 13, 9, danach aber auch einfach λόγος. Daß Lk. sogar die Predigt Jesu als λόγος τοῦ θεοῦ bezeichnen kann (5, 1; 8, 21; 11, 28), ist vielleicht ein Abfärben des späteren Sprachgebrauchs. Bei Joh. hat λόγος noch einen anderen Klang (vgl. 8, 55; 14, 24; 17, 6. 14. 17). Dagegen bezeichnet λ. wieder die Predigt über Jesus im Sinn des christlichen Kerygmas Mk. 16, 20 (τοῦ κυρίου . . τὸν λ. βεβαιοῦντος), Lk. 1, 2 (ὑπηρέται . . τοῦ λόγου), 2. Tim. 4, 3 (τὸν λ. κηρύσσειν vgl. 2, 9: ὁ λ. τοῦ θεοῦ οὐ δέδεται) und Hebr. 13, 7 (οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λ. τοῦ θεοῦ). Bei 1. Tim. 4, 6 erscheint die christliche Lehre unter der Bezeichnung „Worte des Glaubens" (λόγοι τῆς πίστεως), in Mart. Pol. 10, 1 mit dem Zusatz ὁ τοῦ Χριστιανισμοῦ λόγος.

7. Als weiteren Ausdruck für das Evangelium gebraucht Paulus dann noch das Wort μυστήριον.

In Kol. 4, 3 setzt er λόγος und in Kol. 1, 26 λ. τοῦ θεοῦ damit gleich, erklärt in 1. Kor. 2, 1 und Kol. 2, 2, er verkündige τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ und präzisiert dieses in 1. Kor. 2, 2; Kol. 1, 27 und bes. Kol. 2, 2 als μ. τοῦ Χριστοῦ, bzw. als Christus selbst. Dazu stimmt in 1. Kor. 4, 1 das Nebeneinander von οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ und ὑπηρέτας Χριστοῦ.

Der Eph.-Brief greift diesen Terminus begierig auf, spricht 3, 3 einfach von μ. im Sinn von Evangelium, nennt es darum 6, 19 μ. τοῦ εὐαγγελίου und seinem Inhalt nach 1, 9 μ. τοῦ θελήματος αὐτοῦ (= θεοῦ) bzw. 3,4 μ. τοῦ Χριστοῦ. – Offbg. 10, 7 bewegt sich in anderer Linie (ἐτελέσθη τὸ μ. τοῦ θεοῦ ὡς εὐηγγέλισεν), weniger Ign. Trall. 2, 3: διάκονοι . . . μυστηρίων Ἰ. Χριστοῦ. Die Resonanz dieser „geheimnisvollen Verkündigung" bei den Gläubigen im Sinn des christlichen Glaubens beschreibt dann 1. Tim. 3, 9 durch τὸ μ. τῆς πίστεως, 3, 16 durch τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον und Diog. 4, 6 durch τὸ δὲ τῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσεβείας μ.

8. Ähnlich steht es mit dem Wort μαρτύριον, das von Paulus 1. Kor. 1, 21 als τὸ μαρτ. τοῦ θεοῦ und 1. Kor. 1, 6 als τὸ μαρτ. τοῦ Χριστοῦ umschrieben wird und dem er 2. Thess. 1, 10 nachrühmt: ἐπιστεύθη τὸ μαρτ. ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς.

„Doppelseite der Evangelisationstätigkeit" des Apostels durch ähnliche terminologische Unterscheidungen festzuhalten, muß aber selbst zugeben, daß „beide Teile, die grundlegende Werbepredigt wie die nachfolgende Belehrung unter den einen Begriff des Evangeliums . . fallen".

Der Verfasser der Apg. weiß es nicht anders. Er berichtet 4, 33, daß die Apostel ἀπεδίδουν τὸ μαρτ. (nur hier!) τοῦ κυρίου Ἰησοῦ τῆς ἀναστάσεως, wozu das zweite sonstige Vorkommen von μαρτ. außerhalb Paulus in 1. Tim. 2, 6 mit seiner Gleichung Χριστὸς Ἰησοῦς = τὸ μαρτύριον einen feinen Grundton abgibt und Pol. 7, 1 mit der Nennung: τὸ μαρτ. τοῦ σταυροῦ den weiteren uns wohl bekannten Oberton.

Für die Apg. sind die Apostel ja überhaupt schlechthin die μάρτυρες[1]), (das Wort selbst elfmal: 1, 8. 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39. 41; 13, 31; 22, 15. 20; 26, 16) und zwar „Zeugen" Christi (1, 8: μου, 13, 31: αὐτοῦ, 22, 15: αὐτῷ[2]), 22, 20: σου), Zeugen von dem, was Jesus auf Erden tat (10, 39), insbesondere aber Zeugen der ῥήματα – im Sinn von Heilstatsachen 5, 32 vgl. 10, 37 – seiner Auferstehung (1, 22: τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ) durch Gottes Auferweckungskraft (2, 32; 3, 15; 5, 30; 10, 40; 13, 30), seiner Erhöhung durch Gott (5, 31) und seiner beides beweisenden Erscheinungen vor seinen „von Gott zuvor verordneten Zeugen" (10, 40 f.; 13, 31; auch von Paulus speziell 22, 15; 26, 16). Darum läßt der Verfasser der Apg. auch den erhöhten Christus zu Paulus von der μαρτυρία – bei Paulus nicht belegbar – περὶ ἐμοῦ (22, 18) sprechen und ihm sagen (23, 11): ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἰερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι[3]). In dieser Linie liegen auch die entsprechenden Aussagen der Offg. Joh., die τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας (12, 11) erläuternd zu τὸν λ. τοῦ θεοῦ eine μαρτυρία Ἰησοῦ [Χριστοῦ] nennt (1, 2. 9; 20, 4; außerdem noch 12, 17 und 19, 10).

9. Ein weiterer Fachausdruck für die missionierende Verkündigung des Evangeliums ist bei Paulus und in der Apg. καταγγέλλειν.

Paulus nennt als Objekt 1. Kor. 9, 14 τὸ εὐαγγ. und 1. Kor. 2, 1 τὸ

---

[1]) Paulus gebraucht μάρτυς so von sich nie, nur dort, wo er Gott oder seine Gemeinden als Zeugen seiner Wahrhaftigkeit anruft (Phil. 1, 8; 1. Tess. 2, 5. 10; 2. Kor. 1, 23; Röm. 1, 9).

[2]) Es könnte zweifelhaft sein, ob αὐτῷ in Apg. 22, 15 entsprechend ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ (V. 14) auf τὸν δίκαιον = Χριστός oder auf ὁ θεός (ebendort) zu beziehen ist. Aber auch wenn man sich für letzteres entscheiden wollte, würde gerade der Wechsel des Kasus eine Feinheit der Unterscheidung darstellen, wie wir sie oben etwa 2. Kor. 2, 15 fanden (s. o. S. 58 mit Anm. 4). – Der Gen. Relativi οὗ in 3, 15 ist u. E. ebenso wie in 2, 32 neutrisch zu fassen und auf die Auferstehungstatsache Christi, nicht auf ihn selbst zu beziehen.

[3]) Charakteristisch für die Apg. ist außerdem der Gebrauch von διαμαρτύρεσθαι. Paulus benutzt das Wort nur 1. Thess. 4, 6 im Zusammenhang der Parenese unter Hinweis auf das zukünftige Gericht: διότι «ἔκδικος κύριος» . . . καθὼς . . καὶ διεμαρτυράμεθα. In der Apg. finden wir es in unserem Sinn im ganzen achtmal. 2, 40 steht es als zusammenfassender Ausdruck für die Mahnworte des „Petrus", das dargebotene Heil anzunehmen (σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης; vgl. Gal. 1, 4); 8, 25 hat es als Partizipium neben λαλήσαντες das Objekt τὸν λόγον τοῦ κυρίου. Dieses „Wort vom Herrn" wird 18, 5 dahin umschrieben, daß Jesus der Christus – und 10, 42, daß er der Richter der Lebendigen und Toten sei. Damit bezeugt man „das Evangelium" (20, 24; zu τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ s. u.). Der Verfasser der Apg. kann dafür auch seiner sonstigen Gewohnheit entsprechend (vgl. o. S. 61 bei κηρύσσειν) διαμαστυράμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ sagen (28, 23, vgl. auch 19, 8: διαλεγόμενος καὶ πείθων περὶ τ. β. τ. θ; bei Paulus in ähnlicher Bedeutung höchstens Kol. 4, 11). Wichtig für uns ist, daß auch ihm – wie Paulus in Gal. 1, 23 – die πίστις das Ziel solchen Zeugnisses ist (20, 21: διαμαρτυρόμενος τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν).

μαρτύριον τοῦ θεοῦ (s. o.). Als Inhalt der Verkündigung erscheint auch hier wieder Christus (Phil. 1, 17. 18; Kol. 1, 28)[1]).

Genau so steht es mit der Apg. Die Apostel verkündigen auch hier τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (13, 5; 17, 13) bzw. τοῦ κυρίου (15, 36) nämlich „Jesum" (17, 3) und „an ihm die Auferweckung von den Toten" (4, 2). Die ἄφεσις ἁμαρτιῶν 13, 38 charakterisiert wieder die Apg. (s. o. S. 61 Anm. 1). Die Stellen 16, 21 (ἔθη), 17, 23 (ὅ ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε) und 26, 23 (Christus der Auferstandene als Verkündiger des Lichts), ebenso wie 17, 18 (καταγγελεὺς ξένων δαιμονίων) gehören nur teilweise hierher. Sehr schön heißt es aber 16, 17: καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας. Von diesem „Heilsweg"[2]) werden wir noch mehr zu handeln haben. Hier ist nur noch hinzuzufügen, daß die Apg. neben καταγγέλλειν auch ἀναγγέλλειν und ἀπαγγέλλειν gebraucht, dieses mit dem Zusatz μετάνοιαν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν (26, 20), jenes mit dem Objekt πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ (20, 27 vgl. V. 20; auch 1. Petr. 1, 12 und 1. Joh. 1, 5).

10. Derselbe Tatbestand zeigt sich schließlich auch noch in der Benutzung von διδάσκειν und διδαχή.

Paulus verwendet διδάσκειν für die Verkündigung des Evangeliums in Gal. 1, 12 (οὔτε ἐδιδάχθην scil. τὸ εὐαγγ. V. 11), sagt dafür auch Röm. 12, 7: ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ und nennt als Inhalt seiner eigenen „Lehre" (διδαχή: Röm. 6, 17; 16, 17 vgl. auch 1. Kor. 14, 6. 26) in 1. Kor. 4, 17 τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ ['I.], καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω, wofür 2. Thess. 2, 15 einfacher τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε setzt. Der Kolosserbrief gibt 2, 7 als Ziel von διδάσκειν wiederum die πίστις an (βεβαιούμενοι τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθητε; vgl. o. Gal. 1, 23 und Apg. 20, 21).

Die Apg. gebraucht διδάσκειν absolut 4, 2; 5, 21. 25. 42; 11, 26; 20, 20. Doch ist davon bereits 4, 2; 5, 42 und 20, 20 durch den Zusammenhang als ein Belehren über Christus gekennzeichnet, ebenso wie durch den Zusatz ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ in 4, 18 (bzw. τούτῳ 5, 28). Man lehrt τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (15, 35), nämlich τὸν λ. τοῦ κυρίου (18, 11) d. h. τὰ περὶ Ἰησοῦ (18, 25) bzw. τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ. (28, 31). Diese „Lehre" der Apostel — διδαχή: 2, 42; 5, 28; 17, 19 — steht im Gegensatz zu der von der Beschneidung (15, 1), überhaupt im Widerspruch zu den Verordnungen des mosaischen Gesetzes 21, 21. 28). „Über diese Lehre vom Herrn betroffen" wurde der Prokonsul Sergius Paulus in Paphos auf Salamis „gläubig" (ἐπίστευσεν ἐκπλησσόμενος ἐπὶ τῇ διδαχῇ τοῦ κυρίου 13, 12)[3]).

---

1) 1. Kor. 11, 26: τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε trägt in seiner Beziehung auf die Feier des Herrnmahls nicht den Charakter der missionarischen Heilsverkündigung.

2) ὁδός steht in der Apg. im Sinne von Lehre als ὁδὸς σωτηρίας: 16, 17; — τοῦ θεοῦ: 18, 26; — τοῦ κυρίου: 18, 25 (vgl. dazu das bei εὐαγγ., λόγος und μαρτύριον Gesagte) und absolut 9, 2; 19, 9. 23; 22, 4; 24, 22. Damit nähert sich der Begriff gleichzeitig dem absoluten Gebrauch von πίστις im Sinn von Christsein, weshalb es denn auch 24, 14 heißen kann: κατὰ τὴν ὁδόν, ἣν λέγουσιν αἵρεσιν (vgl. auch die Gleichsetzung von ὁδός und πίστις in der Aufzählung Act. Joh. 98 o. S. 37 Anm. 1). Paulus kennt diesen Sprachgebrauch nicht (vgl. zum Unterschied 1. Kor. 4, 17).

3) διδάσκειν findet sich sonst nur einmal ähnlich bei Pol. 3, 2, wenn dieser von Paulus sagt: ἐδίδαξεν . . . τὸν περὶ ἀληθείας λόγον. διδαχή wird sehr bald Bezeichnung der christlichen Lehre überhaupt, schon Ti. 1, 9; 2. Tim. 4, 2; Barn. 9, 9; 16, 9 und bes. Did. 1, 3; 2, 1; 6, 1; dort allerdings die interessante Wendung: ὅρα μή τίς σε πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς.

11. Wie derart διδάσκειν das Evangelium von Christus zu seinem Inhalt hat, so auch λαλεῖν[1]).

Paulus erinnert 1. Thess. 2, 2 die Thessalonicher an die Zeit, wo er ihnen von der „Gottesbotschaft" gesprochen habe, und schreibt den Korinthern (1. Kor. 2, 13), er rede stets nur von dem, „was Gott uns in Gnaden geschenkt hat".

In der Apg. kehrt λαλεῖν viel häufiger wieder. Absolut steht es 4, 1; 9, 29; 11, 15. 20 (+ εὐαγγελιζόμενοι) 13, 45; 14, 1. 9; 16, 13. 14; 18, 19; 21, 39; 23, 7; 26, 26 im Sinn von predigen, Zeugnis ablegen u. dgl., ebenso in Verbindung mit τὸν λόγον (bzw. τ. λ. τοῦ θεοῦ oder τοῦ κυρίου) 4, 29. 31; 8, 25; 11, 19; 13, 46; 14, 25; 16, 6. 32. Als Inhalt wird angegeben 4, 20: ἃ εἴδαμεν καὶ ἠκούσαμεν (vgl. 2. Kor. 4, 13 f.!), 5, 20: πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς, auch zusammenfassend einfach τὰ ῥήματα ταῦτα (10, 44; 11, 14; 13, 42); und diese λαλουμένη διδαχή (17, 19) umfaßt genau wie für Paulus eben wieder τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ (2, 11), nämlich τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ (18, 25).

12. Auf diese Verkündigung des Apostels gilt es nun zu hören[2]), sie muß man annehmen[3]), soll anders der Zweck der Missionsreden: Glauben zu wecken, in Erfüllung gehen. Denn „wie kann man etwas glauben, was man nicht hörte? wie etwas hören, was niemand verkündigt?" (Röm. 10, 14). Kommt doch „der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber vermittelt ihn durch das Wort von Christus" (V. 17).

Dies Zusammenspiel von λαλεῖν u. ä., ἀκούειν und πιστεύειν zu beobachten, bietet die Apg. schönste Gelegenheit.[4])

---

[1]) Pieper sieht hier wieder einen „gewollten Gegensatz zu καταγγέλλειν (1. Kor. 2, 1) und κηρύσσειν (1. Kor. 1, 23)".

[2]) Vgl. auch die Betonung von ἀκούειν in der Deutung des Säemanngleichnisses bei den Synoptikern: Mk. 4, 15. 16. 18. 20 (τὸν λόγον) = Mt. 13, 19. 20. 22. 23 (τὸν λόγον [τῆς βασιλείας]) und bes. Lk. 8, 12. 13. 14. 15 mit πιστεύειν in V. 12 und 13. — Schlatter hebt ebenfalls die Bedeutung des Hörens für den Glauben hervor (a. a. O. 340): „Durch Hören wird man gläubig ... So hat das Glauben seinen Ursprung und Bestand im Hören." Nur geht seine Bemerkung, daß man auch „durch Glauben willig und geschickt zum Hören" werde, wieder über den Rahmen der paulinischen Intentionen hinaus.

[3]) Neben ἀκούειν finden sich noch folgende Termini, die von der Annahme der Missionsbotschaft handeln:

δέχεσθαι: 2. Kor. 11, 4 (εὐαγγέλιον); 1. Thess. 1, 6 vgl. Apg. 17, 11 und Lk. 8, 13 (λόγον); 1. Thess. 2, 13 (λ. ἀκοῆς θεοῦ); Apg. 8, 14; 11, 1 (λ. θεοῦ).
παραδέχεσθαι: Apg. 22, 18 (μαρτυρίαν); Mk. 4, 20 (τὸν λόγον).
λαμβάνειν: Mk. 4, 16; Mt. 13, 21 (τὸν λόγον).
παραλαμβάνειν: Gal. 1, 9. 12; 1. Kor. 15, 1. 3 (εὐαγγέλιον); 1. Thess. 2, 13 (λόγον ἀκοῆς); 2. Thess. 3, 6 (παράδοσιν); Kol. 2, 6 (τὸν Χρ. Ἰ. τ. κύριον); auch 1. Thess. 4, 1; Phil. 4, 9 (handelt von christlichem Wandel) und 1. Kor. 11, 23 (Kerygma von der Einsetzung des hl. Abendmahls).
μανθάνειν: Phil. 4, 9 und Röm. 16, 17 (τὴν διδαχήν).

Die Apg. kennt παραλαμβάνειν und μανθάνειν nicht, hat dafür 14, 21 die Wendung μαθητεύσαντες ἱκανούς, ihrer Vorliebe für das bei Paulus gänzlich fehlende μαθητής (27 mal) entsprechend.

[4]) Außerdem schon Lk. 8, 12 ff. (Deutung des Säemanngleichnisses s. o.) und später etwa H. S. VIII 3, 2: ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστι κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς. οἱ δὲ ὑπὸ τὴν σκέπην λαοὶ ὄντες οἱ ἀκούοντες τοῦ κηρύγματος καὶ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν. Auch an das Wort aus dem Johannesbuch der Mandäer über den „der gehört hat und gläubig geworden ist" (s. o. S. 45) sei hier vergleichsweise erinnert.

Alles Reden von Christus hat den Zweck, daß die Zuhörer wirklich auch auf „diese Worte“ (2, 22), nämlich auf das „Gotteswort“ (13, 7. 44; 19, 10) „vom Glauben an Christus“ (24, 24) „hören“ und daran „glauben“. Das bezeichnete Petrus auf dem Apostelkonzil ausdrücklich als seinen Auftrag von Gott (15, 7), und wiederholt erwähnt die Apg. dasselbe als den Erfolg der verschiedenen Missionsreden, z. B. 4, 4: πολλοὶ δὲ τῶν ἀκουσάντων τὸν λόγον ἐπίστευσαν; 13, 48: ἀκούοντα δὲ τὰ ἔθνη . . ἐδόξαζον τὸν λόγον τοῦ κυρίου καὶ ἐπίστευσαν; auch 17, 32: ἀκούσαντες in Verbindung mit V. 34: ἐπίστευσαν; schließlich 18, 8b: πολλοὶ τῶν Κορινθίων ἀκούοντες ἐπίστευον. In 28, 28 wird ἀκούειν sogar allein prägnant gebraucht gleichbedeutend mit πιστεύειν. Umgekehrt bezeichnet πιστεύειν allein den Erfolg einer Missionsansprache in 13, 8: ἐπίστευσεν ἐκπλησσόμενος ἐπὶ τῇ διδαχῇ τοῦ κυρίου; 17, 11f.: ἐδέξαντο τὸν λόγον . . πολλοὶ . . ἐπίστευσαν; 28, 24: οἱ μὲν ἐπείθοντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἠπίστουν und 14, 1: λαλῆσαι οὕτως ὥστε πιστεῦσαι Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος. Auch 11, 21a; 17, 34 und 18, 8a (ἐπίστευσεν τῷ κυρίῳ) wäre der Vollständigkeit halber anzuführen.

13. Mit alledem ist der äußere und innere Zusammenhang zwischen Missionsrede und Glaube zur Genüge dargetan[1]): der äußere, insofern die πίστις Zweck und Folge aller Verkündigung ist, der innere, insofern Predigt und Glaube einen und denselben Inhalt haben[2]). Das christliche Kerygma und die christliche πίστις sind damit unlöslich aneinander gebunden[3]). Für die πίστις bedeutet das erneut, daß sie ihre Heimat lediglich in der Missionsarbeit hat: Dort wird sie gefordert und geleistet[4]).

Damit wird aber auch das **Wesen der** πίστις nochmals unzweideutig klargestellt[5]): πίστις ist die Annahme der Missionsbotschaft und umfaßt als solche das Bekenntnis zur christlichen Religion[6]). Man soll **an** das Evan-

---

[1]) Vgl. hierzu abschließend die Zusammenfassuug A. **Seebergs**, Der Kat. d. Urchr. 152ff. über „Die Formel als Predigt- und Glaubensformel“, bes. S. 153, 156–158, 162f.

[2]) Beides hat auch **Oepke** gelegentlich herausgestellt: Die äußere Wechselbeziehung in seiner Tabelle über das Zusammentreffen von π. und π'ειν mit den verschiedenen Terminis der Missionssprache und dem Schlußurteil (207): „Zwischen den genannten Wörtern besteht offenbar eine Art Wahlverwandtschaft. Die Missionspredigt zielt auf den Glauben ab. Ist es gelungen, den Glauben zu wecken, so hat sie ihr nächstes Ziel erreicht“; – die inhaltlich gleiche Bestimmung von Verkündigung und πίστις auf S. 56ff. und 208. Hierbei wird allerdings von Oepke der Tatsache der Auferweckung Christi durch Gott nicht die gebührende zentrale Stelle eingeräumt, weder im Kerygma (s. o. S. 57 Anm. 3) noch beim Glauben (vgl. die merkwürdige Beschränkung auf Röm. 10, 9; 1. Kor. 15, 11 a. a. O. 208 mit unseren Beispielen o. S. 48, 2 und 55f.).

[3]) **Schlatter** (Glaube 13) muß trotz seines Vorbehalts hinsichtlich der „Vermengung von Lehre und Glauben“ doch „wenigstens auf die intimen und wirksamen Beziehungen, die die Lehre in allen Zeugen der apostolischen Predigt mit dem Glauben gebend und empfangend verbinden, gelegentlich aufmerksam“ machen.

[4]) **Hatch** hat das nicht stark genug betont und nicht ins Zentrum gestellt. Zwar weiß auch er, daß der Glaube „begins with the preaching and receptive hearing of the gospel“ (33 mit Anm. 1; vgl. 65), doch nimmt er diese Bedeutung nicht zum Ausgangspunkt und kommt dadurch zu falschem Schlußurteil (s. o. Anm. 1 zu S. 42).

[5]) S. o. S. 37ff.

[6]) Damit ist **Schlatters** These: „Für die apostolischen Dokumente ist es notorisch falsch, das Glauben lediglich der Annahme des christologischen Lehrsatzes gleichzustellen, sodaß nichts weiter damit bestimmt wäre, als der Gedankenlauf“ (a. a. O. 282) mindestens für Paulus als unhaltbar erwiesen.

gelium, d. h. an das Kerygma glauben[1]), ja man soll die darin enthaltene „Wahrheit"[2]) für wahr halten. Das nur heißt „glauben". Nicht bedeutet πίστις Vertrauen, weder auf Gott noch auf Christus noch auf dessen Tod und Auferstehung. Von all dem ist nirgends die Rede. Πιστεύειν heißt nicht vertrauen, sondern glauben im nackten, nüchternen Sinn der bejahenden Aneignung und Zustimmung[3]).

Gerade die Verankerung der πίστις in der Missionspropaganda[4]) und ihre inhaltliche Festlegung durch das Kerygma stellen diese Bedeutung des Fürwahrhaltens unverrückbar fest. Jede Hervorhebung eines bestimmten Glaubensinhaltes stempelt den geforderten Glauben als derart „dogmatisch"[5]) orientiert. Das gilt für die gesamte Reihe der Beispiele, die wir über πίστις bisher beibringen konnten[6]). Überall, wo man glauben soll, daß es Götter gibt oder daß Gott nur Einer sei, daß Christus Gottes Sohn ist, daß er auferweckt ist, daß das Kerygma von ihm wahr ist, daß man selbst zum Leben

---

[1]) s. o. die Stellen S. 57 und vgl. damit Diog. II 5: εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται (Wetter, Charis 125).

[2]) Vom „Wort der Wahrheit" sprechen – außer Gal. 2, 5. 14; 2. Thess. 2, 12. 14; Röm. 10, 6; 2. Kor. 6, 7; Kol. 1, 5 – auch Eph. 1, 3; 2. Tim. 2, 15; Jak. 1, 18. Dafür sagt Pol. 3, 2: ὁ περὶ ἀλ. λόγος. Für Did. 11, 10 ist der προφήτης ein διδάσκων τὴν ἀλήθειαν. Sehr instruktiv ist besonders 2. Tim. 3, 8: .. ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ ... ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν. – Ὁδὸς τῆς ἀληθ. heißt das Christentum in 2. Petr. 2, 2 und 1. Clem. 35, 5 (zu ὁδός s. o. S. 64 Anm. 2). So kann Jak. 5, 19 von einem πλανᾶσθαι ἀπὸ τῆς ἀληθ. reden (vgl. ähnlich H. S. VI 2, 1), Ign. Eph. 6, 2 von ζῆν κατὰ ἀλήθ. und 1. Petr. 1, 22 von der ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας. Vgl. auch Joh. 8, 31 f. 40. 45 f.; 16, 7; 17, 17; 18, 37 und 8, 14.

[3]) So besonders scharf A. Seeberg, Kat. d. U. Anm. zu 157 f. und früher schon Holsten a. a. O. 113. Anders Oepke 208, der auf der einen Seite zwar das „Erkennen" und den „konkreten Inhalt" des Glaubens betont, dann aber sein Wesen als ein „Vertrauensverhältnis von Person zu Person" beschreibt. Ähnlich Cremer-Kögel 888 f., Warfield 829 und trotz der oben S. 40 Anm. 2 zitierten Auslassung auch Hatch, wenn er schreibt (35): „It might perhaps be supposed that faith is merely a conviction concerning certain alleged facts or the intellectual acceptance of the gospel message. But faith is from the beginning (?) much more than belief or conviction ... Trust and loyalty are includet in it." – Zu dem stimmt katholischerseits Pieper, der „das Wesen dieses Phänomens, das Paulus in seiner Predigt so nachdrücklich verlangt", zunächst charakterisiert als „die innere Annahme, die Anerkennung, das Fürwahrhalten der mitgeteilten Tatsachen, der historischen Wahrheiten des Todes, des Begräbnisses, der Auferstehung des Herrn", dann aber diese richtige Erkenntnis durch seine Bemerkungen über den „Vollsinn des Glaubens" z. T. wieder auslöscht.

[4]) Vgl. Bultmann 136, Anm. 1 und 139.

[5]) Wetter, a. a. O. 128: „So ist es auch mit dem Glauben. Dogmatik, Philosophie (?) ist es in dem Maße, als wir hören, daß man an das oder das glaubt: es gibt einen Inhalt des Glaubens. Und dies ist wohl das Primäre ..."

[6]) Vgl. unter diesem Gesichtspunkt oben die Beispiele S. 42, 45 f., 48 f., 50 ff., 54 ff.; auch Wetters Stellungnahme a. a. O. 116 f.; 126, 8 v. o. Außerdem wären noch heranzuziehen die Stellen Mart. Petr. et Paul. 31: πιστεύεις, ὅτι μάγος εἰμί (Wetter 124); H. Sim. V 1, 5: πίστευσον δὲ τῷ θεῷ, ὅτι ... ζήσῃ τῷ θεῷ; H. Vis. III 8, 4: πιστεύων, ὅτι ... κληρονομήσει ζωὴν αἰώνιον und H. Vis. IV 2, 4: πιστεύσας, ὅτι δι' οὐδενὸς δύνῃ σωθῆναι εἰ μὴ διὰ τοῦ μεγάλου καὶ ἐνδόξου ὀνόματος. Cremer-Kögel meint freilich wieder (905): „Bei πιστεύειν ὅτι .. will der Begriff oder die psychologische (!) Gestaltung des πιστεύειν durchaus .. nach seinem Objekt bestimmt werden" und nimmt sich von daher das Recht zu der Erklärung, „daß das Verhältnis des Subjekts zu diesem Objekt zugleich das des überzeugten Vertrauens" sei.

geschaffen ist und auferstehen soll, überall dort ist die πίστις fraglos dogmatischer, d. h. fürwahrhaltender Glaube[1]).

IV. Der Glaube als Heilsglaube und seine Bezeichnung durch die Formeln „Glaube an Christus".

1. Inhalt dieses Glaubens – wie des Evangeliums – sind die Tatsachen um Christus, die Gott zum „Heil" der Gläubigen einst an ihm gewirkt hat. An jene muß man glauben, dann wird Gott den Glaubenden σωτηρία (1. Thess. 5, 9 f.; 2. Thess. 2, 13; 1. Kor. 15, 1 f.; Röm. 1, 16; 5, 8 ff.; 10, 9 f.) und „ewiges Leben" (Röm. 2, 7; 6, 22) schenken „durch Jesum Christum" (1. Thess. 5, 9; Röm. 5, 9. 17. 18. 21), der als Inbegriff des „Lebens" bei Gott ist (Kol. 3, 3 f.) und dessen Leben das Leben und Heil der Gläubigen mitgewährleistet (Röm. 5, 10; 2. Kor. 13, 4)[2]).

So kommen „durch unseren Herrn Jesus Christus" (1. Thess. 5, 9) alle Güter des Heils: „Die Versöhnung mit Gott" (2. Kor. 5, 18; Röm. 5, 11; Kol. 1, 20), „Friede mit Gott" (Röm. 5, 1), „Zugang zu der Gnade, in der wir stehen" (Röm. 5, 2), sieghafte Überwindung der Welt und des Gesetzes (Gal. 6, 14; Röm. 7, 4), sowie aller Not und aller Schwere (1. Kor. 15, 57; Röm. 8, 37).

Diese Vermittlung „alles" Heils „durch Christus" (1. Kor. 8, 6!), diese Gebundenheit aller Rettung an seine Rechttat, diese Abhängigkeit des eigenen Lebens von seiner Auferweckung gibt Paulus, so oft er von πίστις spricht, zu bedenken; an jene Heilstatsachen mahnt er zu glauben, – **was Wunder, wenn er solchen Glauben kurzerhand einen „Glauben an Christus" nennt?** Müssen wir eine derartige verkürzte, weil präzis gemeinte Wendung nicht einfach postulieren? Dürfen wir über ihr Vorkommen nach allem vorausgegangenen noch erstaunt sein? Gewiß nicht.

Und doch tobt gerade hier der Streit. Man ist sich nicht klar, ob der „Glaube an Christus" bei Paulus stets dasselbe bedeutet. Man stellt es in Abrede, daß er lediglich dieser auf die Heilstatsachen und auf Christi Heilsbedeutung blickende Heilsglaube in unserem oben ausgeführten Sinne sei. Man weist auf die Mannigfaltigkeit der grammatischen Konstruktion hin, auf die verschiedenen präpositionalen Verbindungen und ihren Wechsel mit dem Gen. und schließt von hier aus auf Unterschiede der Bedeutung.

Demgegenüber gilt es im einzelnen den Nachweis der Identität dieses „Glaubens an Christus" mit dem von uns aufgezeigten „Glauben an Christi Auferweckung durch Gott" zu erbringen.

2. Wir beginnen mit der knappsten Formulierung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (bzw. Χρ. Ἰ., Ἰ. oder Χρ.), wie sie uns in Gal. 2, 16; 3, 22; Röm. 3, 22. 26

---

[1]) Vgl. Tobac 229: „Le contenu intellectuel de la foi, c'est la certitude que Jésus est le Messie promis, le Fils de Dieu, qu' il a été crucifié et est ressuscité des morts, qu' il est le Seigneur glorieux . .; c'est la certitude que Dieu est fidèle à ses promesses, . . . qu' il a ressuscité Jésus et nous ressuscitera aussi . . ."

[2]) Ebenso in der Apg.: σωτηρία 4, 12; 2, 21. 40; 16, 31; 15, 11; auch 13, 26: ὁ λόγος τῆς σωτηρίας (vgl. 11, 14) und 16, 17: ὁδὸν σωτηρίας. ζωή: 3, 15; 5, 31; 13, 46. 48; 5, 20; 11, 18 vgl. 2. Kor. 7, 10. Christus der σωτήρ: 5, 31; 13, 23 (bei Paulus nur eschatologisch Phil. 3, 20).

und Phil. 3, 9 vorliegt. Jedem, der diese Wendungen unvoreingenommen hört, wird sofort die Verbindung von πίστις mit den anderen Genetiven einfallen, die uns oben wiederholt begegneten [1]. Schon damit wäre der formale Beweis dafür erbracht, daß es sich auch bei der Wendung π. Ἰ. Χρ. u. ä. [2]) nur um einen **Gen. obj.** handeln kann, auch wenn nicht innere Gründe das zur unumstößlichen Tatsache machten. Gibt doch bereits Gal. 2, 20 durch sein entsprechendes ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ den zwingenden Hinweis darauf, daß auch die übrigen Stellen nur einen „Glauben **an** Christus" meinen, und zwar in dem Sinn des erläuternden Zusatzes τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ, m. a. W. des von uns oben charakterisierten Heilsglaubens.

Aber wir können noch auf ein weiteres hinweisen. Wir vermerkten schon oben (S. 48), daß sich die genetivische Verbindung des Objektes Χριστός mit πίστις nur im Zusammenhang der Auseinandersetzung über die Rechtfertigungslehre findet. Nun ist es sehr interessant zu sehen, wie Paulus in der Hauptstelle im Römerbrief, am Schluß seines dort angefügten Abrahambeweises, noch einmal zusammenfassend und auf die Christen anwendend sagt, was ihm denn jene πίστις Ἰησοῦ, von der er ausgegangen war und die er so selbstverständlich in seinen Gedankengängen gehandhabt hatte, inhaltlich bedeutet. Wir finden dort (4, 24 f.) den unmißverständlichen Satz: „. . . denen die glauben an den, der Jesum, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat, der dahingegeben ward um unserer Vergehungen und auferweckt ward um unserer Gerechtmachung willen". Klarer kann es nicht ausgesprochen werden, daß es Paulus bei seiner Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ **lediglich** um diesen von uns seither aufgewiesenen **Glauben an Christi heilsgeschichtliche Bedeutung**, nicht aber um ein persönliches Glaubensverhältnis zu dem Erhöhten zu tun ist [3]). Wer daran noch zweifeln sollte,

---

[1]) Wir erinnern nur an ἐν πίστει ἀληθείας (2. Thess. 2, 13), πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ (Kol. 2, 12) und τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου (Phil. 1, 27). Außerdem an Mk. 11, 22 (θεοῦ) und ebenso Ign. Eph. 16, 2 vgl. 1. Clem. 3, 4; 27, 3 (αὐτοῦ). – Auch **Beet** erklärt (a. a. O. 284 f.): „The objekt-matter of justifying faith is stated in Philippians 1, 27 . . . . and in 2. Thess. 2, 13 . . ." Nur meint B. „the word to be believed is the good news of salvation announced by Christ", wie er denn vorher schon zur Erklärung des Gen. π. Ἰ. Χρ. behauptete: „Christ is here the Person whose word is believed." – Noch anders verficht **Kittel** seinen Gen. subj. Er schreibt (a. a. O. 424): „Der erste Eindruck, den der einfältige Leser haben muß, spricht gegen die objektive Fassung", denn: „Der Apostel würde sich für den Leser geradezu unverständlich ausgedrückt haben, wenn er den Glauben an Jesum gemeint hätte." Daß dieser Glaube an Christus den Lesern des Paulus schon vorher bekannt gewesen sein könnte (s. o. S. 32), wird nicht erwogen. Damit ist aber für uns sein Beweispunkt 5 S. 425 f. entkräftet. (Die übrigen sind ebenso haltlos.)

[2]) Christus erscheint derart als Objekt des Glaubens auch Apg. 3, 16 (π. τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ), Eph. 3, 12 (αὐτοῦ), Jak. 2, 1 (τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.), Offb. 14, 12 (Ἰησοῦ), Ign. Magn. 1, 1 (Ἰησοῦ Χρ.) und Pol. 4, 3 (τοῦ κυρίου).

[3]) So mit Scharfblick schon A. **Seeberg**, Kat. d. U. 167 und neuerdings **Wetter** S. G. 135. Das Gegenteil behauptet – mangels eingehender Begriffsuntersuchung von πίστις – H. E. **Weber** a. a. O. 213 mit seiner Erklärung: „Die Genitivverbindung bezeichnet nicht eine sachliche Beziehung, wie man sie haben könnte zu einer Tatsache der Vergangenheit, Zukunft oder auch Gegenwart, sondern ein persönliches Lebensverhältnis." – Ihm nahe stehen in der Verkennung von Röm. 4, 25 **Kittel** und **Macholz**. Beide weisen wie er auf diese Stelle hin. Kittel jedoch mit einseitiger Unterstreichung Gottes in seinem Kampf gegen jede Möglichkeit einer Wendung

braucht sich nur den entsprechenden Schlußsatz des Abr.-Beweises im Galaterbrief (3, 22) anzusehen, wo Paulus es nicht für nötig hält, diese breite Erklärung zu bringen, sondern einfach wieder die knappe Formel ἐκ πίστεως Ἰ. Χρ. anwendet. Schließlich aber war ja auch die oben zitierte Gal.-Stelle 2, 20 nur ein Schlußsatz zu der in V. 16 angeschlagenen Erörterung über das Entweder – Oder der Rechtfertigung aus Gesetzeswerken und derjenigen διὰ πίστεως Ἰ. Χρ. Daß es sich auch dabei nur um ein Glauben an Christus Jesus, d. h. um einen Gen. obj. handelt, beweist vollends die unmittelbar folgende Wiederaufnahme dieser Gen.-Verbindung durch: καὶ ἡμεῖς εἰς Χρ. Ἰ. ἐπιστεύσαμεν, wofür dann sofort wieder ἐκ πίστεως Χριστοῦ eintritt.

Es bleibt dabei: Von einem „Gen. mysticus" (Deißmann, Paulus 94, vgl. o. S. 17) kann keine Rede sein[1]). Deißmann bewegt sich mit dieser Behauptung zu sehr in den Bahnen eines Baur, Beyschlag und Pfleiderer[2]), die sich mit solchen Konstruktionen die Rechtfertigungslehre des Paulus verständlich machen zu können glaubten. Wie aber gerade unsere dem sonstigen Sprachgebrauch von πίστις folgende Ausdeutung der πίστις Ἰησοῦ auch das Geheimnis der Rechtfertigungslehre lüftet, werden wir im folgenden noch zeigen können. Jedenfalls sehen wir keine Möglichkeit, wie O. Schmitz den bei D. (94, Anm. 2) angekündigten Beweis für die Richtigkeit des Gen. mysticus an Hand der vorliegenden Stellen anzutreten vermöchte[3]).

„Glaube an Christus" (a. a. O. 422 f.) und Macholz mit dem die πίστις unverständlicherweise ganz außer Acht lassenden Ergebnis, daß hier von dem „Auferstehungsleben Christi" die Rede sei als der „Sphäre, in der die Rechtfertigung zustande kommt" (a. a. O. 51 f.). Von da aus kann M. die „normale Glaubensverfassung" gleichsetzen mit „in der Lebensverbindung mit dem pneumatischen Christus stehend" (44 f.) und für sich eine besondere Christusmystik ablehnen (57 f.), ähnlich wie englischerseits z. B. Robertson 201 behauptete: „Justifying faith unites man to Christ" (vgl. auch Nairne 90 f.) und wie Sanday-Headlam „faith in Jesus Christ" ohne Berücksichtigung von Röm 4, 25 erläuterte als „on ardent attachment and devotion to Jesus, Messiah" (A Critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans, [4] 1900, S. 81 und 83). – Betr. Barths Sonderstellung in der Deutung der π. Ἰ. Χρ. s. u. S. 90 Anm. 6.

[1]) Den Gen. myst. verficht ebenso H. E. Weber 231 Anm. 3 und W. Weber 82. – Hatch dagegen hält ihn für eine „unnecessary grammatical category" und entscheidet sich für den Gen. obj. Schade nur, daß er dann die π. Χριστοῦ doch erklärt als „faith experienced in fellowship with the pneumatic Christ" (46).

[2]) Auch Wetter griff hier in seiner Schrift über den „Vergeltungsgedanken bei Paulus" noch fehl; man beachte z. B. die Gleichsetzung von πίστις mit ἐν Χριστῷ 163 u., sowie den zustimmenden Hinweis auf Pfleiderer, Feine und Deißmann 166 Anm. 1.

[3]) Mittlerweile ist dies Buch ja nun unter dem Titel: „Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs" in den von O. Schmitz selbst herausgegebenen „Neutestamentlichen Forschungen" (Reihe I Heft 2) erschienen. Leider konnte angesichts der Druckfertigkeit der eignen Arbeit nicht mehr im Text auf diese Abhandlung eingegangen werden. Darum sei wenigstens hier folgendes bemerkt.

Sch. will die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ im Zusammenhang der „Frage nach der sprachlichen und sachlichen Bedeutung der paulinischen Christusgenetive überhaupt" untersuchen (S. 11), um damit die Unzulänglichkeit der üblichen grammatischen Schemata (Gen. subj. bezw. obj.) nachzuweisen. Er unternimmt das – freilich unter Vorwegnahme seiner Entscheidung – an Hand von nicht weniger als 50 verschiedenen Genetivverbindungen, wozu noch 7 mit Christusgenetiven verbundene Personenbezeichnungen hinzukommen. Schon diese gleichbewertende Zusammenstellung aller vorhandenen Christusverbindungen muß beanstandet werden. Es ist für die Bedeutung der πίστις Ἰ. Χρ. zunächst völlig nebensächlich, ob bei dem oder jenem anderen Ausdruck der Genetiv Χριστοῦ als „allgemein charakterisierender Genetiv" anzusprechen ist oder nicht. Die entscheidende Frage ist vielmehr die, weshalb Ἰησοῦ Χριστοῦ bei πίστις nicht Gen.

3. Wir wenden uns damit den Fällen zu, wo πίστις und πιστεύειν mit εἰς verbunden sind. Es sind dies die Stellen Gal. 2, 16; Phil. 1, 29 und Kol. 2, 5. Gal. 2, 16 (καὶ ἡμεῖς εἰς Χρ. Ἰ. ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ) hatten wir soeben schon als Beispiel rechtfertigenden Heilsglaubens erkannt. In Phil. 1, 29 steht es nicht anders. Auch dort ist der Ausdruck τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν durch die voraufgegangene Wendung τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου und durch die Betonung der σωτηρία (27 f.) als Glaube an den Christus des Kerygmas festgelegt. In Analogie dazu wird man nicht umhin können, auch die singuläre Verbindung von πίστις mit εἰς in Kol. 2, 5 (τὴν τάξιν καὶ τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χρ. πίστεως ὑμῶν) ähnlich zu deuten, nämlich als „christlichen Glauben“ zur Bezeichnung des Christseins der Gläu-

---

obj. sein soll. Darum scheiden für uns alle Nomina, denen kein aktives Verbum entspricht, ohne weiteres als nicht beweiskräftig aus, ebenso die von Sch. auf S. 16 f. und 232 angeführten Beispiele. Als Analoga für π. Ἰ. Χρ. bleiben höchstens noch etwa die Verbindungen von εὐαγγέλιον, μαρτύριον, λόγος, ἀγάπη, ἐλπίς, ὑπακοή und φόβος. Über εὐαγγέλιον usw. haben wir schon oben verhandelt (vgl. S. 59 Anm. 5). Aber selbst wenn man diese Wendungen und die anderen als „Christus-Liebe“, „Christus-Hoffnung“ und „Christus-Gehorsam“ im Sinn „einer ganz allgemeinen Näherbestimmung“ (136 f. 133 f. 141), bezw. als „mystische“ (137), weil „aus dem unmittelbaren Bewußtsein der pneumatischen Einheit mit Christus hervorgewachsene“ (213) Aussagen ansprechen wollte, – wozu Sch.'s gewundene Erklärung von φόβος Χριστοῦ immerhin eine beachtenswerte Korrektur abgäbe (214) – so könnte all das für die Bedeutung der Wendung π. Ἰ. Χρ. noch nichts dartun. Gilt es doch, zuerst einmal die Bedeutung von πίστις selbst klarzustellen, ehe man über die Christusverbindungen von π. streitet. Sch. hat diese Begriffsuntersuchung von π. ebenso wie in seiner Schrift über „Das Lebensgefühl des Paulus“ (s. o. S. 25) unterlassen. Er handelt sofort von der π. Χριστοῦ und teilt als „psychologische Voraussetzung dieser sprachlichen Bildung“ mit Haußleiter und Kittel die „Anschauung, daß man durch den Glauben mit Christus eins wird“ (107). Darum ist ihm die π. Χρ. „der auf oder in Christus hinein gerichtete Glaube oder der Glaube «in Christo Jesu», der diese Vereinigung herbeiführt“ (108). Deshalb fordert er auf, „die mit πίστις verbundenen Christus-Genetive als «Christus-Glauben», «Christus-Jesus-Glauben», «Jesus-Glauben» zu verstehen, ohne irgend ein konkretes verbales Verhältnis zwischen den beiden Nomina, sei es nach Art des Gen. obj., sei es nach Art des Gen. subj. durch den Genetiv als solchen ausgedrückt zu finden“ (132). Im übrigen behauptet er, daß selbst für Röm. 3, 21–26, wo „der Ton ... besonders stark auf der heilsgeschichtlichen Bestimmtheit des Gerechtigkeitsbereichs“ der Christusgemeinschaft liege, dieser „für jeden Glaubenden auf eine völlig nichtgegenständliche Weise (vgl. 119. 132) «in Christus Jesus» bezw. «in seinem Blut» gegeben“ sei (123). Eine einseitige Beziehung der π. auf die Heilstatsachen, wie wir das in unserer Untersuchung herausstellten, wird damit abgelehnt (118 f. 130 f. 132 f.). Sch. vermag die π. nirgends für sich allein sondern nur auf dem „sprachpsychologischen Wurzelboden der ... Gemeinschaft des Apostels mit Christus“ (238) zu sehen. Die Bedingtheit der π. durch die Christusmystik, die erst zu beweisen wäre, wird ihm unter der Hand zur Voraussetzung. Gewiß: „Der pneumatische Charakter dieser Gemeinschaft verhindert nicht etwa ihre unlösbare Bezogenheit auf das Schicksal eines Menschen von Fleisch und Blut, sondern diese heilsgeschichtliche Bestimmtheit ist die notwendige Kehrseite ihrer Nichtgegenständlichkeit“ (243). „Heilsereignis“ und „mystisches Heilsbereich“, fließen für ihn „in Christus“ zusammen (244): „Die heilsgeschichtliche Bestimmtheit ist also der mystischen Formel «in Christo Jesu» ursprünglich eingestiftet“ (245). „So zeigen die allgemein charakterisierenden Christus-Genetive als Ausdrucksmittel der paulinischen Christus-Gemeinschaft nicht nur den völlig nichtgegenständlichen Charakter dieser Gemeinschaft, sondern auch ihre konkrete heilsgeschichtliche Bestimmtheit“ (246). Dies „Ineinander“ (ebenda) und das „Gleichgewicht“ (130 f. 133. 247. 249. 250. 264) „der pneumatischen Zusammenschau“ mit Christus und der „historischen Distanzbetrachtung“ (249), „dies eigenartige Zusammengehen mystischer und nichtmystischer Aussagen“ (ebendort) ist für Sch. charakteristisch. Hier lehnt er sogar einen „kausalen“ oder

bigen, entsprechend dem oben aufgezeigten absoluten Sprachgebrauch von πίστις.[1]) Diese Verwendungsweise würde durch die allgemein christliche Überlieferung der Apg. bestätigt, wo wir sowohl πίστις wie πιστεύειν mit der Präposition εἰς im vorliegenden Sinne wiederfinden (20, 21; 24, 24; 26, 18; 10, 43; 14, 23; 19, 4 vgl. Paulus Röm. 10, 14 εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν)[2]). Irgendwelche Veranlassung, diese bei der Bekehrung geforderte und das Christsein ausmachende πίστις εἰς Χριστόν bzw. dieses πιστεύειν εἰς Χρ. 'Ι. als Ausdruck des frommen Verhältnisses zu dem himmlischen Christus aufzufassen, liegt auch hier nicht vor[3]).

„gedanklichen" Zusammenhang zwischen „Christus-Glauben" und „Christus-Mystik" ab (249 f., anders oben 107 f.), denn: „Wer an Christus glaubt, ist eben damit in Christus" (132), weshalb Sch. zusammenfassend zu sagen wagt: „Es ist die eine Sprache des Glaubens, die er (Paulus) in beiden Fällen redet".

Unser Urteil ist klar: Sch. geht von einer falschen Bedeutung der πίστις aus. Er sieht sie „mystisch" – im Sinn der Christusgemeinschaft – bedingt, auch wo sie heilsgeschichtlich orientiert ist. Damit stimmt überein, daß er umgekehrt als „das eigentliche Unterscheidungsmerkmal" der paulinischen „Mystik" (sprich: „Christus-Gemeinschaft") „von der eigentlichen Mystik" den „Glaubenscharakter" anspricht (264. 266), wobei der Glaube wieder „in dem pneumatischen Sinn" der „Gewißheit" „in Christus" gemeint ist (266 f.). In dem Bestreben, „Subjektives" und „Objektives", „Heilsgeschehen" und „Heilserfahrung" zusammenzuziehen, oder besser: in seiner von vornherein feststehenden Überzeugung, daß beides zusammenfällt, wird der Glaube von Sch. als mit beidem behaftet angesehen und so über „die Aktivität des Subjekt-Objekt-Verhältnisses" hinausgehoben (267). Auf diese Weise wird die π. 'Ι. Χρ. für Sch. – genau wie die übrigen Genetivverbindungen des Buches – zu einer „einheitlichen" und „geschlossenen Größe" (123. 125), für uns aber durch solche Bezeichnung keineswegs faßbarer, weil absichtlich nicht eindeutig beschrieben. Auch die Benennung Gen. myst lehnt ja Sch. für seine Person ab (vgl. 237). Trotzdem sind Mystik – das Wort wie sonst in unserer Arbeit verstanden – und Heilsglaube hier vermengt. Und die Christus-Gemeinschaft regiert, im Titel wie im Buche selbst, nicht zuletzt auch in der Rechtfertigungslehre (vgl. die oben genannten Stellen 119. 123. 131). Überall stößt man auf diese petitio principii. Dazu kommt, daß die Frage nach dem vorpaulinischen Sprachgebrauch von πίστις und π. Χριστοῦ überhaupt nicht gestellt wird. Auch deshalb konnte Sch.'s Abhandlung, so verdienstvoll seine Fragestellung für viele seiner Genetivbeispiele ist, für die Bedeutung der πίστις 'Ιησοῦ Χριστοῦ kein stichhaltiges Ergebnis zeitigen.

[1]) Ähnlich Hatch 43 mit Anm. 3 und 46 u.

[2]) πίστις εἰς findet sich sonst nur noch 1. Petr. 1, 21 in Bezug auf Gott: τὴν π. ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν. Zu πιστεύειν εἰς vgl. die (sekundäre) Stelle Mt. 18, 6 (τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ), ferner H. S. VIII 3, 2 (εἰς αὐτόν = Gott), Pol. 2, 1 (εἰς τὸν ἐγείροντα τὸν κύριον ἡμῶν 'Ι. Χρ.), Ign. Tr. 2, 1 (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ), Ign. Sm. 6, 1 (εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ), auch Exc. ex Theod. 74, 2 (s. Wetter, a. a. O. 41): ἵνα μεταθῇ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς εἱμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου πρόνοιαν. – Besonders das Joh.-Evgl. hat an diesem Punkt wieder den gleichen Sprachgebrauch und zwar in auffallender Häufigkeit. Man beachte nur die vielen Wiederholungen von πιστεύειν εἰς αὐτόν, εἰς τὸν υἱόν, εἰς τὸν 'Ιησοῦν, εἰς ἐμέ, εἰς τὸ φῶς, εἰς ἐμὲ καὶ εἰς θεόν u. ä. Wenn auch inhaltlich der dort verlangte Heilsglaube von dem paulinischen nach wie vor verschieden bleibt – vgl. o. S. 39 die Bemerkungen über den Inhalt des johanneischen Glaubens – so ist doch seine Art dem Wesen der paulinischen πίστις durchaus verwandt. Das zeigt für die Verbindung mit εἰς besonders anschaulich 1. Joh. 5, 10: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ. ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ, ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν, ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ. Auch hier bedeutet πιστεύειν εἰς Χρ. u. ä. demnach offensichtlich soviel wie Fürwahrhalten der Heilsbotschaft. Selbst Cremer-Kögel (903 f.) muß zugeben, daß dabei „das erste Moment das der Anerkennung" ist.

[3]) Gegen Moultons Satz (Einl. in d. griech. Sprache des N. T.[3], deutsch von A. Thumb 1911, 103): „Dagegen erinnert εἰς sofort an die Versetzung der Seele in jene mystische Vereinigung, welche Paulus durch «in Christo» auszudrücken liebte".

4. Ähnlich liegen die Dinge bei der Verbindung von πίστις mit ἐν Χρ. Ἰ. in Kol. 1, 4 und Gal. 3, 25.

Kol. 1, 4 (ἀκούσαντες τὴν π. ὑμῶν ἐν Χρ. Ἰ.) erinnert unmittelbar an die eben besprochene Stelle Kol. 2, 5. Das Nebeneinander beider Wendungen, deren jede nur das Christsein charakterisieren will, legt es nahe, auch hier einfach „Glauben an Christus“ zu übersetzen und die Möglichkeit, es könne hier ein Beispiel für den formelhaften Gebrauch des Zusatzes „in Christo“ vorliegen (s. u.), beiseite zu rücken. Denn daß tatsächlich, wie Blaß-Debrunner[1]) und J. H. Moulton betonen, „an vielen Stellen im N. T. . . . eine wirkliche Unterscheidung zwischen εἰς und ἐν ohne übertriebene Subtilität“ immer mehr „unmöglich“ wird[2]), beweist für πίστις das Verschwinden der Präposition εἰς (s. o. Anm. 2 zu Seite 72) und das Anschwellen von πίστις ἐν (vgl. Eph. 1, 15 und 1. Tim. 3, 13; 2. Tim. 3, 15). Für πιστεύειν ist die Verwendung von ἐν ebenfalls durch Mk. 1, 15 (π. ἐν τῷ εὐαγγελίῳ) gegeben[3]), wodurch gleichzeitig das Glaubensobjekt wieder in das rechte Licht gerückt wird. Auch hier handelt es sich um den oben beschriebenen Heilsglauben[4]).

Das gilt genau so für Gal. 3,26 (πάντες γάρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διά τῆς πίστεως ἐν Χρ. Ἰ.). Denn selbst wenn man zweifeln wollte, ob das ἐν Χρ. Ἰ. zu διά τῆς πίστεως gehört[5]) oder zu πάντες γάρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε[6]), so ist die π. in jedem Fall identisch mit der vorher genannten π. Ἰησοῦ Χριστοῦ (V. 22), die sowohl rechtfertigt (V. 22 und 6) wie die Verheißung und mit ihr die Sohnschaft geschenkt erhält (vgl. V. 22 und 14 mit 7 und 26); sie bleibt damit der „bei dem Eintritt in die christliche Gemeinde angenommene Glaube“[7]) an Christus[8]).

5. Nicht anders steht es mit dem im Unterschied zu Röm. 9, 33 auf Christus bezogenen Jesajazitat 28, 16: ὁ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται, wo Paulus im Gegensatz zu seinem sonstigen Sprachgebrauch – er selbst sagt πιστεύειν ἐπί nur bei Gott (Röm. 4, 5. 24) – der durch ℵAQ vertretenen LXX Lesart: ὁ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ und nicht der ihm wohl unbekannten εἰς αὐτόν (Cyr.) folgt. Beide Möglichkeiten sind damit aber als landläufig gekennzeichnet, wie denn auch der Verfasser der Apg. an vier Stellen die Wendung πιστεύειν ἐπὶ τὸν κύριον o. ä. zur Bezeichnung des Christwerdens, bzw. des Christseins wählt (9, 42; 11, 17: + Ἰ. Χρ.; 16, 31: + Ἰησοῦν; 22, 19: ἐπί σε vgl. auch Mt. 27, 42: καὶ πιστεύσομεν ἐπ᾽ αὐτόν).

---

[1]) Gramm. des Neutest. Griechisch § 206, zu 2. – Vgl. auch Hatchs diesbezügliche Stellungnahme a. a. O. 46.

[2]) Moulton a. a. O. 94. Auch A. Seeberg K. d. U. 177 schreibt: „πίστις ἐν Χριστῷ ist aber ganz dasselbe wie πίστις εἰς Χριστόν Kol. 2, 5.“

[3]) Moulton 102 hebt dies hervor, jedoch mit der Deißmannschen Erklärung: „Glauben innerhalb (der Sphäre) des Evangeliums.“

[4]) Warfield sieht auch hier in erster Linie Vertrauen; er schreibt a. a. O. 829: „The implication of this construction (scil. mit ἐν) would seem to be firm fixedness of confidence in its object“ (hier wie zumeist: Christus!).

[5]) So Sieffert und Lietzmann.

[6]) So Lipsius, Zahn und Hatch (45 Anm. 1) und mit Abwandlung Kittel (432f.).

[7]) Bousset zur Stelle.

[8]) Im übrigen beachte zu πίστις ἐν die Bemerkungen am Schluß der Arbeit.

6. So bleibt nur noch die Verbindung mit πρός[1]).

Die Philemonstelle (V. 5): ἀκούων σου τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν spricht zwar streng genommen nicht von einer πίστις πρὸς Χριστόν und unterscheidet sich durch die Hinzufügung des Relativsatzes von den übrigen rein präpositionalen Wendungen. Sie läßt es damit offen, ob Paulus bei dem heilsgeschichtlich orientierten Glauben doch auch in besonderer Weise an „die Betätigung dieser Frömmigkeit dem Herrn .. gegenüber" denkt (Dibelius 3. Stelle). Jedenfalls darf man aber auch bei der Annahme, daß der Relativsatz speziell das Verhältnis des Gläubigen zu dem erhöhten Christus beschreibe, diejenige Bedeutung der πίστις, wie wir sie sonst nur fanden und wie sie in 1. Thess. 1, 3; 5, 8 vgl. 1. Kor. 13, 13 und Kol. 1, 4 f. als Element des Christentums in der „urchristlichen Trias" mitgenannt ist, nicht eliminieren wollen.

7. Damit hat die Untersuchung der verschiedenen Verbindungen von πίστις mit Χριστός unser bisheriges Ergebnis überall bestätigt. Es hat sich gezeigt, daß auch die präpositionalen Wendungen genau so gemeint sind wie die knappste Formel πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, die Paulus in präziser Kürze im Rahmen seiner Rechtfertigungslehre gebraucht.[2]) Es handelt sich durchaus um den Glauben an den Inhalt der christlichen Verkündigung. Diese berichtet den Menschen von der in Christo geschehenen Heilsermöglichung uud verlangt Glauben daran als Bedingung der eigenen Rettung. „Glaube an Christus" heißt darum für Paulus und die damaligen Gemeinden nichts anderes als Glaube an Christi Heilsbedeutung. Damit ist aber der Begriff und Inhalt des Wortes πίστις gegen jede Verbreiterung scharf abgegrenzt. Das gilt sowohl für die Fassung „Christusglauben" wie für die „Gottesglauben".

Die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet in keiner Weise irgendein Verhältnis zu dem erhöhten Christus, vor allem nicht das des Vertrauens[3]) oder der Zuversicht[4]) zu ihm. Die πίστις glaubt lediglich, daß Christus auferweckt ist[5]) und dadurch zum erhöhten Kyrios

---

[1]) Die Apg. kennt diese sowie die mit ἐν nicht, weist aber ihrerseits als Eigenart die Dativkonstruktion πιστεύειν τῷ κυρίῳ (5, 14; 18, 8a) zur Beschreibung des Christwerdens (vgl. 18, 8b) auf. Paulus hat den Dativ der Person nur in dem Gen.-Zitat 15, 6 (τῷ θεῷ) in Röm. 4, 3 und Gal. 3, 6 zur Bezeichnung des Abrahamglaubens (s. u.).

[2]) Tobac 333f. sieht in der verschiedenen Verbindung von πίστις mit Ἰ. Χρ. durch ἐπί, εἰς, πρός und ἐν eine Stufenleiter, die von der „tendance à l' union que produit la foi" hinführt zu der „idée de la communion avec le Christ."

[3]) Ebenso urteilt Wetter über den „Glauben an Christus" bei Paulus und in der Apg. (a. a. O. 133): „Auch hier ist zwar die Formel technisch und kann nicht in sich oder aus sich selbst heraus gedeutet werden. Dann könnten wir keine andere Bedeutung finden als diese: Vertrauen auf, oder etwas ähnliches, was doch nicht gemeint sein kann." Vgl. auch a. a. O. 125 die Bemerkung über den hellenistischen Glauben: „Dieser Glaube hat also eigentlich nichts mit Vertrauen zu tun, sondern eher mit kultischer Verehrung (?) und kultischen Bekenntnissen".

[4]) Charakteristischerweise fehlt bei Paulus in diesem Zusammenhang der Terminus παῤῥησία, im Gegensatz etwa zu 1. Tim. 3, 13.

[5]) Cremer-Kögel vernachlässigt diesen Glaubensinhalt völlig. Zwar legt auch er Nachdruck „auf die Anerkennung und Hinnahme Christi bezw. der Heilstat Gottes in ihm" (888 vgl. 906), beschreibt aber sofort den „Glauben an Christus" als „gläubige Anerkennung Christi und Zuversicht zu ihm", selbst im Hinblick auf 1. Thess. 1, 8 und Kol. 2, 12 (889). — Ähnlich steht es bei Hatch a. a. O. 38.

ward, — wie man sich dem Erhöhten gegenüber verhalten soll, sagt sie mit keinem Wort [1]).

Ähnlich steht es mit dem Verhältnis zu Gott. Gewiß glaubt die πίστις, daß Gott der Heilsveranstalter ist, so wie sie glaubt, daß Gott nur Einer ist (1. Thess. 1, 8). Sie glaubt damit aber nicht so sehr „an Gott“ als an die Heilstat Gottes (Röm. 10, 9; 1. Thess. 4, 14!). Πίστις heißt weder „Gottesglaube“ noch „Gottvertrauen“. Sie ist freilich Gottesglaube. Ob sie aber Gottvertrauen im Gefolge hat — und nur darum kann es sich handeln — muß sich erst erweisen. Zunächst bezeichnet sie lediglich den Heilsglauben. Als π. Ἰ. Χρ. sagt sie, daß Gott durch Christus die Möglichkeit des Heils gewirkt hat. Diese Tatsache glaubt die πίστις. Nur so darf sie auf das eigene Heil hoffen (vgl. dazu noch Kol. 2, 12; Röm. 6, 8). Weil dieses von Gott kommt, wird damit freilich das Verhältnis zu Gott angeschnitten. Welcher Art dieses Verhältnis zu Gott aber ist und welche Rolle die π. dabei spielt, wird erst aus der paulinischen Rechtfertigungslehre klar ersichtlich.

V. Die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ im Gegensatz zum jüdischen Heilsweg des Gesetzes.

Denn dort in der Rechtfertigungslehre, vor allem in Röm. 3, 21 ff., setzt Paulus diese πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ als Formel für den neuen christlichen Heilsweg dem spätjüdischen des νόμος und der ἔργα νόμου entgegen. Weil ihm die π. Ἰ. Χρ. der knappste gemeinverständliche Ausdruck für die christliche Religion ist, will Paulus diese Wendung zum Ausgangspunkt nehmen und an ihr zeigen, worin der Unterschied zu der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit liegt. Wir wissen, daß er die Überlegenheit des Christentums in seinem Gnadencharakter, d. h. in seiner Freiheit von jeder menschlichen Leistungsanrechnung sieht. Den Nachweis führt Paulus selbst freilich nur mit Mitteln der Schriftgelehrsamkeit seiner Zeit (s. o. S. 31). Uns liegt es darum ob, nach den fehlenden inneren Gründen für diese Behauptung zu suchen. Das ist nur möglich, wenn wir — nach kurzer Skizzierung des jüdischen Heilswegs — diesen mit dem christlich-paulinischen vergleichen. Dabei wird sich dann auch die Struktur der πίστις-Frömmigkeit in voller Breite entfalten können, so daß damit die Voraussetzungen für eine abstufende Bewertung der beiderseitigen Heilswege gegeben sind.

1. Wir sahen oben (S. 68), wie die Christen im Zeitalter des Paulus ihr „Heil“ in den Worten σωτηρία und ζωή zusammenzufassen pflegten und

---

[1]) Auch Wetter schreibt (Der Vergeltungsgedanke bei Paulus 166): „Dabei sprich er (Paulus) so oft von π. Ἰ. Χρ., nicht weil sich der Glaube an Jesus richtet, sondern weil dieser Glaube nur in und mit ihm bestehen kann; der Christ glaubt, daß Jesus der Messias, der Herr ist; er glaubt, daß . . .“. Die folgenden Ausführungen Wetters sind freilich nicht ohne Vorsicht zu lesen. Denn trotz der grundsätzlich richtigen Erkenntnis, daß π. für Paulus „mit Christsein identisch“ ist (s. o. S. 35 Anm. 3), verfällt W. hier doch wieder in solch allgemeine und bedenkliche Wendungen wie diese: „Glaube ist ihm also Herzensreligion, es ist das religiöse Gefühl; es ist, was er auch δικαιοσύνη θεοῦ nennt . .“ (a. a. O.). „Seine Erfahrung nannte er πίστις“ (136 f.), „das Erlebnis des Geheimnisses der Religion“ (170) u. s. f. Mit solchen Ausdeutungen verdunkelt W. leider die sonst von ihm fest umrissene Begriffsbestimmung von πίστις und π. Ἰ. Χρ. ganz außerordentlich.

die e „Rettung zum ewigen Leben“ von der πίστις an das Evangelium von Christus abhängig machten bzw. erhofften. Ganz entsprechend verkündete das Judentum, nur in dem Gesetz sei das Heil beschlossen und in seiner Befolgung allein die ζωή und σωτηρία gewährleistet.[1])

Das gilt in erster Linie natürlich von dem palästinensischen Judentum. Hier sagt es uns im Überschwang der Wiederholung der Verfasser des 119. Psalms (ζῆν V. 77, 116, 144; σωτηρία: 81, 166, 174). Ebenso erklärt der Siracide: „Das Gesetz wirkt Leben“ (11, 7) und nennt es mit 4. Esra 14,30 deshalb „Gesetz des Lebens“ (45, 5). Sprechen doch auch die Psalmen Salomos 14, 2 von dem „Gesetz, das er (= Gott) uns zu unserem Leben geboten hat“. Daher kann der Apokalyptiker des Baruchbuches kurzerhand sagen: „Dein Gesetz ist Leben“ (38, 2). Nach 4. Esra 7, 129 ist es „der Weg, von dem schon Moses . . sagte: Wähle dir das Leben, daß du Leben habest“. Hier allein ist der „Pfad ins ewige Leben“ (14, 22). An diesem „Weg des Gesetzes“ (Bar. 44, 3) gilt es festzuhalten (Jes. Sir. 2, 15 f.; 15, 15; Ps. 40, 9; 103, 8; 132, 12; Bar. 44, 14; 4. Esra 7, 89; auch Sir. 10, 19; 41, 8; 4. Esra 7, 72. 79. 81; 8, 56; 9, 10 f.; Test. Levi 13,1; 19, 2; Test. Asser 7, 5; Test. Jos. 11, 1). Nur so kann man die Verheißungen ererben (Bar. 44, 13 ff.; 46, 5.f.) und gerettet werden (Bar. 51, 7 vgl. 32, 1), nur so die σωτηρία (4. Esra 7, 131; Bar. 44, 7; Test. Gad 4, 7) und die himmlische δόξα (4. Esra 9, 31)[2]) erlangen. Für dies Gesetz gingen Eleasar, die sieben Brüder und die Mutter in den Tod (2. Makk. 6, 23. 28; 7, 1 f. 9. 11. 23 f. 30. 37), um dadurch für das zeitliche Leben das ewige einzutauschen (2. Makk. 7, 23. 36). Darum kann Hillel sagen (Pirqe Aboth 2, 7): „Viel Thora – viel Leben, viel Gerechtigkeit, viel Frieden . . ; hast du dir die Worte der Thora erworben, so hast du dir das Leben der zukünftigen Welt erworben.“

Kein Wunder also, wenn auch in der Diasporafrömmigkeit und in der religiösen Propaganda des Spätjudentums das Gesetz die entscheidende Rolle spielt. Wie im 2. Makkabäerbuch, so wird es in 4. Makk. durch Lobpreis der Gesetzesmärtyrer gefeiert (5, 16 f.; 6, 27. 30; 7, 19; 9, 8; 15,3; 16, 25); auch das 3. Makk.-Buch mahnt zur Gesetzesbefolgung (7, 10). Von solch „gesetzestreuem Leben“ (βίος νόμιμος: 4. Makk. 7, 15) spricht Philo in de Abr. § 275 (= M. 40): ὅτι τὸν θεῖον νόμον καὶ τὰ θεῖα προστάγματα πάντα ἐποίησεν ὁ ἀνὴρ οὗτος . . . τοιοῦτος ὁ βίος . . . ἐστὶν . . . νόμιμος. Diese Gesetzestreue verkündet Josephus immer wieder: C. Ap. 184: νόμον φυλάττειν; 210: ὑπὸ τοὺς νόμους ζῆν; 217: τοῖς νομίμως βιοῦσιν; 218: [τοῖς] τοὺς νόμους φυλάξουσι; 221: ἀνθρώποις . . νόμοις . . ἐμμεμενηκόσιν. Und wie Hillel in der Heimat, so weiß er als köstlichsten Preis dieser Gesetzestreue das zukünftige, selige Leben zu nennen: Er ruft es hinaus in die Lande zu Griechen und Römern, daß jeder, der nach dem jüdischen Gesetz lebe, auf Grund seines Gewissens gemäß der Verkündigung des Moses und der von Gott gewirkten Glaubensstärke (τὴν πίστιν ἰσχυράν) glauben dürfe und glaube (πεπίστευκεν), ὅτι τοὺς νόμους διαφυλάξουσι κἂν δέῃ θνήσκειν ὑπὲρ αὐτῶν προθύμως ἀποθάνουσι δέδωκεν ὁ θεὸς γένεσθαί τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς.

---

[1]) Zum folgenden vgl. Bousset, Rel. d. J. 136 ff. und Stade-Bertholet 254, 414 ff.

[2]) Mit Gunkel-Kautzsch; anders Violet 131.

Diese Betonung des Gesetzes tritt in der Missionsarbeit des Judentums neben die Verkündigung des einen Gottes und des zukünftigen Gerichts, von dem es nur durch Befolgung des Gesetzes und Glauben an Gott ein Entrinnen gibt[1]).

Sehr schön stellt diese Hauptelemente spätjüdischer Frömmigkeit der heimatliche Baruch 57, 2 zusammen. Dort heißt es: „Denn zu jener (scil. Abrahams) Zeit war das Gesetz ungeschrieben bei ihnen allgemein bekannt, und die Werke der Gebote wurden damals vollbracht, und der Glaube an das zukünftige Gericht wurde damals geboren, und die Hoffnung, daß die Welt erneuert werden wird, wurde damals auferbaut, und die Verheißung des Lebens, das nachher kommt, wurde damals gepflanzt." Es ist außerordentlich eindrucksvoll, wie hier nur die Forderung der Gesetzesanerkennung und -befolgung im Gegensatz zur christlichen Verkündigung steht. Den Glauben an das Endgericht und die Hoffnung auf neues ewiges Leben, diese ganze eschatologisch bestimmte Seite, hat das christliche Kerygma von dem jüdischen übernommen, ebenso wie den monotheistischen Gottesglauben. Im Hinblick darauf ist aber gerade die Nebeneinanderordnung von Gottesglauben und Gesetz für uns besonders wichtig[2]).

Sie begegnet uns schon bei Bar. 51, 7, wo nacheinander „Handlungen", „Gesetz" und „Glaube" als Bedingung des „Gerettetwerdens" genannt sind. Anderwärts steht in 4. Esra 7, 37 f. 89; 8, 56–58; 9, 10 f.; Bar. 85, 3; Test. Levi 19, 2 Gotteserkenntnis o. ä. neben Gesetzesbefolgung. Wörtlich von „Glauben" und Gesetz" spricht Bar. 54, 14. 16 (vgl. 21) und 59, 2; von „Gottesfurcht" und „Gesetz" Test. Levi 13, 1. „Werke" und „Glaube" finden sich in 4. Esra 9, 7; 13, 23 und Bar. 57, 2. Dabei beachte man, welche Rolle der νόμος θεοῦ in den Testamenten der zwölf Patriarchen spielt (Ruben 3, 8; 6, 8; Levi 9, 6; 13, 1 f. 4; 14; 16, 12; 19, 1 f.; Juda 18, 3; 26, 1; Issachar 5, 1; Zebulon 10, 2; Dan 6, 9; Naphtali 2, 6; 3, 2; 8, 7; Gad 3, 1 f.; 4, 7; Asser 7, 5; Joseph 11, 1 u. ö.).

Dasselbe Bild zeigt das Schrifttum der Diaspora. 3. Makk. 7, 10 nennt nebeneinander „Gott und die Gesetze Gottes". Die dritte Sibylle spricht V. 580 von der Gerechtigkeit aus der Gesetzesbefolgung und V. 584 f. erklärend und ergänzend von dem – den also Gerechten – von Gott geschenkten „Glauben" (πίστιν). An einer anderen Stelle begegnet uns „Gesetz" und „Gericht" (V. 686 f.). – „Glaube" und „Gesetz" finden wir bei Josephus C. Ap. 163 (. . νόμους . . καὶ περὶ θεοῦ πίστεως) und 221, vor allem aber bei Philo. Man denke nur an den Schluß von de op. mundi § 171 (= M. 41 f. vgl. o. S. 53): πέμπτον δ' ὅτι προνοεῖ τοῦ κόσμου ὁ θεός . . νόμοις καὶ θεσμοῖς oder an die Schlußzusammenfassung von de Abr. § 275 (= M. 40), wo Abraham, das Schulbeispiel des Glaubens, gepriesen wird, „weil er das

---

[1]) Bousset (a. a. O. 221–223); vgl. Harnack, Mission I[3] 12: „Die jüdische Propaganda im Reich war primär die Verkündigung des einen Gottes, seines Sittengesetzes und seines Gerichts." Ähnlich Stade-Bertholet: „Der Gottesfurcht wird durch den Gedanken an die Gesetzesforderung wie an das Gericht Gleichgewicht gehalten" (421 vgl. 473).

[2]) A. Seeberg, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, 6, 2 und 8, 4d wies in ähnlichem Zusammenhang auf „das judenchristliche Zeugnis der Pseudoklementinen" hin. Uns interessiert besonders Clem. hom. 13, 4: ἡμεῖς ἕνα θεὸν σέβομεν τὸν πεποιηκότα ὅρᾳς κόσμον, καὶ τούτου φυλάσσομεν τὸν νόμον . . .

göttliche Gesetz und die göttlichen Gebote alle getan" habe und zwar in „felsenfestem Glauben" (βεβαιότατα πιστεύειν), und wo Philo dann sagt, daß „ein solches Leben", das man gemeinhin νόμιμος nenne, „selbst Gesetz sei" (νόμος αὐτὸς ὢν καὶ θεσμὸς ἄγραφος).

So rücken Gottesglaube und Gesetzestreue überall eng zusammen, Gott und Gesetz werden zu „Korrelatbegriffen" (Bousset a. a. O. 220) und das Leben nach dem Gesetz wird ebenso zum „Inbegriff aller Frömmigkeit" (Stade-Bertholet 414) wie der Glaube an Gott[1]).

2. Damit ist die Bedeutung des Gesetzes für die spätjüdische Heilsbeschaffung genugsam gekennzeichnet. Uns aber ist der Weg für eine Gegenüberstellung der im christlichen und im jüdischen Heilsweg verlangten frommen Haltung geebnet.

Bei deren Untersuchung machen wir nun eine ebenso wichtige wie überraschende Entdeckung. Sahen wir eben, wie die beiden Heilsbotschaften schon inhaltlich in der Verkündigung des Monotheismus, des Gerichts, der Verheißung des Lebens u. s. f. übereinstimmten, so müssen wir nun wahrnehmen, daß auch die innere Stellung des Frommen Gott und der Heilsbotschaft gegenüber, worauf es Paulus in seinen ganzen Rechtfertigungsausführungen ja ankommt, in der Hauptsache durchaus die gleiche geblieben zu sein scheint. Denn mag die Heilsbotschaft nun von Christi Heilswerk und dessen gläubiger Hinnahme handeln oder dort das Gesetz und seine Erfüllung zum Inhalt haben, — in beiden Fällen hat der Fromme die angebotene Heilsbotschaft

a) fürwahrzuhalten,
b) ihr vertrauend zu glauben,
c) sich ihr in Gehorsam zu unterwerfen,
d) in ihr Gottes Gnade zu sehen.

Dem gilt es im einzelnen nachzugehen.

a) Die Forderung, die Heilsbedeutung des Gesetzes als Wahrheit anzuerkennen, ist im Judentum selbstverständliche Voraussetzung der anderen, dem Gesetz ezu vertrauen und zu gehorchen. Eine Fülle von Belegen beweist dieses **Moment des Fürwahrhaltens** und der intellektuellen Zustimmung. Das haben uns die Beispiele oben S. 42 bereits angezeigt. Außer ihnen wäre noch twa hinzuweisen auf Josephus C. Ap. 291, wo auch dessen Verteidigung und Lobpreis der Gesetze in dem Hinweis auf diejenigen gipfelt, die solche „wahrhaftige Frömmigkeit lehren". Auch der Sirazide betont die Notwendigkeit, aus freier Prüfung heraus sich für das Gesetz zu entscheiden (15, 14 ff.). Zumal die Gleichsetzung des Gesetzes mit der „Weisheit" (z. B. Jes. Sir. 1, 26, auch Sprüche 4, 4. 5; 7, 1—4 u. ö.)[2]), verbunden mit der Aufforderung, diese Weisheit sich anzueignen oder auch sich von Gott sein Gesetz „lehren" zu lassen (Ps. 94, 12), unterstreichen die Bedeutung der intellektuellen Stellungnahme zu dem Gesetz. Besonders eindrucksvoll sind einige Stellen aus 4. Esra, die von der **intellektuellen Ablehnung** von Gottesglauben und Gesetz handeln.

---

[1]) Dazu **Philo** de Abr. § 268 (= M. 39): ἡ πρὸς θεὸν πίστις . . γνῶσις εὐσεβείας. Vgl. auch die Gleichsetzung von Gesetzesbefolgung und εὐσέβεια in 4. Makk. 5, 16 ff.; 15, 9 f.; Jos. C. Ap. 184; 291: εὐσέβειαν ἀληθεστάτην und Philo de op. m. 172: δόγμασιν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος χαραχθείς.

[2]) Weitere Beispiele s. u. S. 87. Auch an die Parallele von „Weisheit" und „Furcht Gottes" (z. B. Hiob 28, 28; Ps. 111, 10; Spr. 15, 33) sei hier erinnert.

Dort heißt es 7, 23 f.: „Die Gottlosen behaupten, daß der Höchste nicht sei und verachten sein Gesetz" und schon 3, 32 lesen wir: „Hat dich ein anderes Volk erkannt außer Israel? Oder welche Stämme haben so deinen Bündnissen geglaubt wie die Jakobs?" Dementsprechend werden 5, 29 die Heiden als solche gekennzeichnet, die „deinen Verheißungen widersprochen haben", und ähnlich ist 8, 56—58 von Leuten die Rede, die „den Höchsten verachtet, sein Gesetz verworfen, seine Wege verlassen und in ihrem Herzen gesprochen haben, es sei kein Gott". Schließlich werden in 9,9—12 die genannt, die Gottes „Wege mißachtet haben" und ihnen wird verkündet: „Alle die mich im Leben nicht erkannt . . ., die mein Gesetz verschmäht, die die Tür der Buße nicht bedacht sondern verschmäht haben, sie sollen nach dem Tode zur Erkenntnis kommen."

Wie hier so spielt auch bei Paulus und in der christlichen Missionspraxis die Forderung des Fürwahrhaltens seine selbstverständliche und grundlegende Rolle. Dafür bedarf es nach allem oben (S. 38; 48, 5; 66 f.) Gesagten keines Beweises mehr. Das erste Ferment in der πίστις ist, wie Wernle (Anf. uns. Rel. 246) sehr richtig ausführt, „das Ja-Sagen zu den Sätzen der Predigt". Das wird zu allem Überfluß bestätigt durch das häufige Vorkommen von εἰδέναι (1. Kor. 2, 2; dazu εἰδότες ὅτι: Gal. 2, 16; 1. Kor. 15, 28; 2. Kor. 1, 7; 4, 14; 5, 11; Röm. 5, 3; 6, 9; 13, 11; Kol. 4, 1; οἴδαμεν: besonders 1. Kor. 8, 4 f.; 2. Kor. 5, 1. 6; Röm. [2,2; 3, 19;] 7, 14; 8, 22. 28 und die rhetorische Frage [ἢ] οὐκ οἴδατε ὅτι in 1. Kor. 3, 16 [5, 6;] 6, 2 f. 9. 15 f. 19.; [9, 13. 24;]) und den verwandten Gebrauch von γινώσκειν in Gal. 4, 9a; 1. Kor. 1, 21; 2, 8; Röm. 1, 19. 21; 2, 17 [1]). Wir brauchen uns darum hierbei nicht länger aufzuhalten [2]).

b) Wichtiger ist die andere Frage, ob und inwieweit bei der jüdischen und christlichen Heilsbeschaffung neben dem fürwahrhaltenden Glauben an die Heilsbotschaft ein Vertrauen Platz hat oder gar gefordert wird.

Daß in der spätjüdischen Frömmigkeit auch das Moment des Gottvertrauens lebendig ist, kann nach dem Vorbild prophetischer Zeugnisse des A. T. nicht anders erwartet werden. Finden wir doch dort unbeschadet der größeren Menge anders zu verstehender Stellen (s. o. S. 41 f.) eine Reihe von Fällen, wo πιστεύειν im Sinn des Vertrauens auf Gott und seinen Beistand erscheint. Es sind vor allem Num. 14, 11, Jes. 7, 9 und 28, 16 zu nennen, in zweiter Linie auch Gen. 15, 6, 2. Chron. 20, 20a und Ps. 27, 13 [3]). Dem-

---

[1]) Diese Stellen werden — abgesehen von Gal. 4, 9 — auch von Reitzenstein gelegentlich seiner Ausführungen über γνῶσις und γνῶσις θεοῦ nicht als Belege für die technische Mysterienterminologie herangezogen (Hell. Myst. 150 f.). Gal. 4, 9a greift aber u. E. auf das εἰδότες θεόν in V. 8 zurück und wird erst durch das μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ in 9b umgefärbt.

[2]) Nachzutragen ist höchstens noch, daß auch Montefiore dieses „intellektuelle Element" beim paulinischen Glauben trotz verschiedener Einschränkungen zugeben muß (vgl. 148. 150. 160). Ebenso Headlam 129 f.

[3]) Vgl. auch Hatchs Urteil a. a. O. 10: „It is clear . . . that among the Hebrews trust in Jahveh meant unwawering confidence in or whole-hearted reliance upon God . . ." Nur geht es zu weit, wenn H. auf Seite 4 gelegentlich der Nennung von Ps. 78, 21 f. in Fußnote 5 neben Num. 14, 11 und 2. Chron. 20, 20a auch noch Ex. 14, 31 (s. o. S 42 Anm. 2), Num. 20, 12, Dt. 1, 32, 2. Kön. 17, 14 (s. o. S. 41 Anm. 1), und Jon. 3, 5 (s. o. S. 41) als Belege für die Bedeutung „Vertrauen" anführt.

entsprechend begegnete uns ja bereits für das palästinensische Spätjudentum dieselbe Bedeutung in Sir. 2, 6. 15; 11, 21 f. (s. o. S. 51 Anm. 1), wozu Ps. 78, 22 und Dan. 6, 23 hinzuzufügen wären. Selbst das auf die Propaganda abzielende Schrifttum zeigte vereinzelt diesen Sprachgebrauch (vgl. Jos. C. Ap. II 160 s. o. S. 52 und Philo leg. ad G. § 3 und Virt. 216 s. o. S. 53 f.). Besonders Josephus kennt diese Bedeutung des Vertrauens in Ant. 2, 117. 333; 3, 309; 20, 48; Bell. jud. 387 (Cremer-Kögel 896). Auch auf das wahrscheinlich ursprünglich jüdische Mandat des Hi. He. darf man hinweisen, wo ausdrücklich neben dem fürwahrhaltenden Glauben der vertrauende genannt ist (πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός . . . πίστευσον οὖν αὐτῷ καὶ φοβήθητι αὐτόν). So ist die Tatsache, daß πιστεύειν auch vertrauen heißen und Vertrauen einschließen kann, nicht abzuleugnen, wenn auch die Zahl der diesbezüglichen Belege keineswegs so groß ist, daß sie die vorherrschende Bedeutung der Glaubensangehörigkeit und Glaubensanerkenntnis in den Schatten zu stellen vermöchte.

Nun aber richtet sich solches Vertrauen bezeichnenderweise nicht nur auf Gott, den Heilsveranstalter, sondern ebensosehr auf das Gesetz in seiner Eigenschaft als Heilsmittel, bzw. Heilsweg [1]).

Sehr hübsch stellt schon Jes. Sir. 35, 24 (= 32, 28) [2]) dies πιστεύειν νόμῳ im Sinn von Vertrauen auf das Gesetz in Parallele zu dem Gottvertrauen, wenn er sagt: ὁ πιστεύων νόμῳ προσέχει ἐντολαῖς καὶ ὁ πεποιθὼς Κυρίῳ οὐκ ἐλαττωθήσεται. Auch der Psalmist (Ps. 119, 66) „faßt die Stellung des gesetzlichen Frommen bereits dahin zusammen, daß er auf die Gebote Gottes vertraut" (ὅτι ταῖς ἐντολαῖς σου ἐπίστευσα) [3]). Ist doch nach Bar. 48, 22 das Gesetz Ursache und Bürge des Gottvertrauens: „Denn auf dich vertrauen wir, da dein Gesetz bei uns ist." So heißt es wiederum beim Siraziden 36, 3 (33, 3): ἄνθρωπος σύνετος ἐνπιστεύσαι νόμῳ [4]), und 4. Esra charakterisiert die Gottlosen 7, 24 b dadurch, daß er von ihnen u. a. sagt: „Seinen Geboten glaubten sie nicht . . ., seine Werke vollbrachten sie nicht." Interessant ist daneben in 4. Esra 8, 29 f. der Parallelismus von „die das Gesetz lauter gelehrt" und „die allzeit deiner Herrlichkeit vertraut haben". Ähnlich werden in 7, 81 und 83 den Verächtern des Gesetzes diejenigen gegenübergestellt, „die des Höchsten Zeugnissen geglaubt haben". Glaube und Vertrauen sind somit für diese Frömmigkeit konzentrische Kreise; jener umschließt diesen. Der Glaube muß auch vertrauen, sonst fehlt ihm das Lebensblut. Und der Jude zu Pauli Zeiten vertraut insbesondere dem Gesetz, wie es – ausnahmsweise! – auch Sib. III 284 als Vertreterin des Diasporaschrifttums besingt: πιστεύων μεγάλοιο θεοῦ ἁγνοῖσι νόμοισι.

Wie aber steht es bei Paulus? Hat auch er das Moment des Gottvertrauens in seiner Stellung zu dem neuen Heilsweg beibehalten? Hat er es bei πίστις mitgemeint und deshalb mitgefordert?

---

[1]) Ähnlich Hatch 14 f. und 18.

[2]) Bousset zitiert bei anderer Gelegenheit (R. d. J. 137 Anm. 2) irrtümlich Sir. 34, 24.

[3]) Bousset a. a. O. 220 f. Ebendort: „Der spätjüdische Glaube ist Vertrauen auf die Gebote . . ." s. auch Bertholet, 422 o.

[4]) Auch Jes. Sir. 4, 16 mit seiner Beziehung auf die „Weisheit Gottes" darf hier genannt werden: „Wenn er zu ihr Vertrauen hat, so wird er sie zu eigen erhalten."

Bei Beantwortung dieser Frage hat man folgendes zu beachten: Philologisch ist unserem seitherigen Ergebnis nichts mehr hinzuzufügen. πίστις und πιστεύειν heißen „glauben" und nicht „vertrauen"[1]). Man glaubt an die Heilsbotschaft von Christus und Gott, glaubt an die Heilstatsachen, glaubt, daß Gott sie gewollt und Jesus sie gewirkt hat. Fachausdruck dieses Heilsglaubens ist die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Das heißt aber „Christusglaube" und nicht „Vertrauen auf Christus". Paulus fordert weder „Gottvertrauen" noch „Vertrauen auf Jesus", sondern diesen „Christusglauben" im Sinn des „Glaubens an das Evangelium". Von „Vertrauen" ist zunächst nirgends die Rede[2]).

Etwas anderes ist es, ob sich mit diesem Glauben an die Heilsbotschaft auch Vertrauen zu ihr und zu Gott einstellen kann. Das ist aber eine psychologische, bzw. systematische Frage; die philologische wird davon nicht berührt[3]).

Und da ist es nun gewiß zuzugeben, daß der Glaube an die Auferweckung Christi durch Gott (Röm. 10, 9)[4]), sobald er zum Glauben an den Auferwecker (Röm. 4, 24) und an seine Auferweckungskraft (Kol. 2, 12) wird, sich – besonders als Glaube, der der eigenen Auferstehung harrt (Röm. 6, 8: πιστεύομεν; 2. Kor. 4, 13 f.: εἰδότες, auch 1. Thess. 4, 14) – an Gott klammern und dabei Gottvertrauen auslösen wird. Dieses „Gottvertrauen" ist dann aber lediglich eine Folge und Begleiterin des „Christusglaubens", nicht dieser selbst[5]). Die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, um die es sich bei dem allem – gerade

---

1) So auch A. Seeberg, Kat. d. Urchr. 158 Anm.: „Dagegen halte ich die weitverbreitete Meinung, zum Begriff des paulinischen Glaubens gehöre das Vertrauen, für einen Irrtum. . . . . . Irrig ist auch die Gleichbesetzung von Glauben mit «vertrauensvoller Überzeugung», wie sie heute ziemlich allgemein vertreten wird . . . . Obgleich die Heranziehung des Vertrauens bei der Begriffsbestimmung des paulinischen Glaubens den meisten für selbstverständlich gilt, kann doch niemand auch nur eine Stelle anführen, aus der sich entnehmen ließe, daß Paulus beim Heilsglauben an Vertrauen denkt . . . ." — Demgegenüber setzt Morgan 116 f. ausdrücklich Glauben = Vertrauen (trust) im Gegensatz zu der mehr intellektualistischen Zustimmung zu Glaubenssätzen (a mere intellectual assent to doctrine).

2) Gegen Nairne 84: „Paul's faith but begins as «trust in» Jesus Christ."

3) Das muß man bei der Lektüre von E. W. Mayers Schrift (Das christliche Gottvertrauen . .) scharf im Auge behalten, schärfer als M. selbst. Er will zwar (vgl. Vorwort pag. IV) lediglich „den psychologischen Konnex zwischen Gottvertrauen und Christusglauben möglichst treu . . schildern", vergewaltigt aber, wie wir sehen werden, trotz seiner feinen und richtigen Beobachtungen durch die systematische Einstellung die griechische Terminologie des Apostels Paulus im entscheidenden Punkt. — Vgl. auch die Bemerkung gegen Cremer-Kögel o. S. 67 Anm. 6. Völlig eigene Wege geht mit der Übernahme des Begriffs „Vertrauen" W. Weber. Er gebraucht diesen Ausdruck zur Deutung des Damaskuserlebens als eines Erlebnisses „absoluter Wahrheit" bzw. „Gottes" und spricht hierbei unter Berufung auf Röm. 10, 9 f. von „Glauben" als „Trauen und Bauen auf den nichtillusionären Charakter des Erlebten" (81). Besser, d. h. sachgemäßer ist seine anschließende Charakterisierung des Glaubens als eines hoffenden Vertrauens. Das entspricht zur Not dem hier von uns Vorgetragenen, wenn auch in einseitiger Zuspitzung und falscher Vereinseitigung. In Gal. 2, 20 will W. unter „Glauben" „vertrauende Gegenliebe für die Sündervergebung, für Gott-Christus" verstanden wissen (60).

4) Die ffn. Stellen s. o. S. 47.

5) Nur mit diesem Vorbehalt kann man Wernles Formulierung (a. a. O. 246): „In dem Jasagen ist auch ein Vertrauen ausgesprochen" und H. J. Holzmanns Ausführungen (a. a. O. 122) zustimmen.

in der Rechtfertigung — handelt, ist und bleibt fides historica und salvifica. Daß sich mit ihr dann auch fiducia verschwistern kann, soll nicht abgestritten werden. Nur gilt es festzuhalten, daß Paulus diese fiducia niemals ausdrücklich nennt, weder durch πίστις noch durch παῤῥησία [1]). Paulus kennt die Wendung πίστις θεοῦ im Sinn von „Gottvertrauen" nicht [2]).

Daran darf man sich auch nicht durch die Art irre machen lassen, wie Paulus den Abrahamglauben beschreibt [3]). Auch dieser ist ja in erster Linie ein Fürwahrhalten der Verheißungen Gottes (s. Gal. 3, 6. 8; dazu die Betonung der ἐπαγγελία in V. 14. 16 ff., Röm. 4, 13 ff. und bes. 4, 20) [4]) und ein Hoffen auf deren Erfüllung. Abraham glaubte an diese Verheißung (Röm. 4, 20), glaubte daran, „daß er sein solle ein Vater vieler Völker" (V. 18), glaubte, daß Gott kraft seiner Lebensmacht seine Verheißung wahr machen könne und werde (17. 21). Gewiß sprach bei diesem fürwahrhaltenden Glauben, bei diesem Überzeugtsein (V. 21: πληροφορηθείς) von Gottes Erfüllungswillen und -vermögen auch Gottvertrauen mit; doch schreibt Paulus davon nichts. Ihm kam es ja nicht darauf an, dies „Vertrauen" hervorzuheben, sondern einen Kronzeugen für die heilsgewährleistende Bedeutung der πίστις anzuführen. Tertium comparationis ist nicht das Gottvertrauen, sondern die gläubige Annahme der Gottesbotschaft, das zweifelsfreie Sich-Bescheiden (V. 20) mit der göttlichen Verheißung, einst ἐπαγγελία, nun εὐαγγέλιον genannt.

Daß bei Abraham und bei den Christen dabei auch Vertrauen zu Gott und zu seinem Heilswillen vorhanden ist, bzw. mit psychologischer Notwendigkeit Platz greifen muß, ist eine Sache für sich, die Paulus sicher als selbst-

---

[1]) Vgl. o. S. 74 Anm. 4. Auch 2. Kor. 3, 12 (ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παῤῥησίᾳ χρώμεθα) handelt nicht von dem Vertrauen des Glaubens wie etwa Eph. 3, 12 (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παῤῥησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ) und Clem. 35, 2 (πίστις ἐν πεποιθήσει).

[2]) E. W. Mayer erklärt zwar auch ausdrücklich als „Basis" des rechtfertigenden Glaubens (a. a. O. 99) „nicht .. ein Zutrauen zu Gottes Wahrhaftigkeit, Macht und Treue im allgemeinen, sondern eine affektvolle Überzeugung inbezug auf Christus" (100) und nennt als „Grundlage des Heilsglaubens .. die Gewißheit, daß der gekreuzigte Jesus auferweckt worden ist" (101). Nur sollte er, wenn er in Anm. 1 zu S. 101 Schlatters Wortuntersuchungen hervorhebt, bei der Untersuchung des paulinischen „Glaubensprozesses" (102) selbst vorsichtiger sein und die paulinische Wendung ἐκ πίστεως εἰς πίστιν nicht dahin deuten, als ob Paulus das „eigentliche Gottvertrauen" (98, 102, 108, 114) durch πίστις bezeichnete. Die Beispiele, die M. für dies Gottvertrauen als „Krone und Vollendung" der πίστις (99 vgl. 114) beibringt (99 Anm. 1, 104 und 105 mit Anm., 109, 111) sprechen ja gar nicht von der πίστις. M. verläßt leider den zu Eingang seiner Untersuchung (99—101) eingenommenen Standpunkt und verschiebt durch die Art, wie er im Interesse seiner Fragestellung „die rettende πίστις in unbedingtes Gottvertrauen ausmünden" läßt (114), den Schwerpunkt in Pauli eigenen Beweisgängen. Von einem „durch Jesus vermittelten Gottvertrauen" (98) spricht Paulus nie, weder in Röm. 5, 1, wo von dem neuen Gnadenstand, noch in 2. Kor. 3, 4, wo von der ganz persönlichen Zuversicht Pauli in Sachen seines Apostolats die Rede ist. Die Anführung von Eph. 3, 12 (a. a. O.) aber sollte, wenn wir einmal die unpaulinische Herkunft übersehen wollen, gerade durch das Nebeneinander der Begriffe παῤῥησία — πεποίθησις — πίστις auch M. auf solche philologisch bedingten Unterschiede hinweisen.

[3]) So richtig auch Mayer 99 f. und A. Seeberg, Kat. d. Urchr. 158 Anm.; ebenso Sommerlath a. a. O. 100.

[4]) Vgl. hierzu auch 2. Clem. 11, 1: πιστεύειν ἡμᾶς τῇ ἐπαγγελίᾳ τοῦ θεοῦ und H. Sim. 1, 7: καὶ πιστεύσατε αὐτῷ (= Gott), ὅτι ποιήσει αὐτάς (scil. τὰς ἐπαγγελίας).

verständlich voraussetzt, von der er aber nirgends ausgesprochen redet. Ein einziges Mal nur (2. Kor. 1, 9) erwähnt er das „Vertrauen auf Gott, der die Toten erweckt", und da heißt es bezeichnenderweise nicht πιστεύειν sondern πεποιθότες ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐγείραντι τοὺς νεκρούς [1]). Wenn man die Rolle, die das Vertrauen im Zusammenhang mit der πίστις spielt, einmal in Analogie zu dem spätjüdischen Glaubensobjekt präzisieren wollte, könnte man vorläufig — und deshalb gewiß nicht einwandfrei paulinisch — höchstens so sagen: Paulus vertraut gar nicht nur auf den Heilsveranstalter Gott, sondern auch auf die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ als Heilsmittel [2]). Von beiden erhofft er das Heil, genau so wie der Jude auf Gott vertraute und auf das Gesetz, das für ihn der Heilsweg war.

c) Damit ist aber endgültig entschieden, daß die πίστις selbst nicht Vertrauen heißt und etwas anderes als jenes Vertrauen ist. Nicht das Vertrauen, sondern der „Gehorsam" des Glaubens wird besonders erwähnt [3]). Auf ihn legt Paulus allen Nachdruck. Hier liegt das entscheidende Moment in seiner Glaubensverkündigung.

Auch dies dritte Ferment seiner Frömmigkeit bringt Paulus freilich aus seiner jüdischen Vergangenheit mit. Denn für die Auffassung des Spätjudentums ist „Religion Unterwerfung des Willens unter Gott, ist — Gehorsamsleistung" [4]). Und weil Gottes Wille speziell im Gesetz geoffenbart ist, so ist dieser Gehorsam dort im besonderen Gesetzesgehorsam.

Von Gehorsam und Ungehorsam gegen Gott im allgemeinen handeln bereits Ps. 78, 8; 81, 12. 14; 106, 25; für den Gesetzesgehorsam im besonderen eifert Ps. 107, 11 mit dem Vorwurf: „. . . darum, daß sie Gottes Geboten ungehorsam waren und das Gesetz des Höchsten geschändet hatten." Positiv drückt dasselbe Bar. 54, 5 aus. Dort erscheinen die Frommen als solche, „die sich im Glauben Gott („dir") und dem Gesetz unterworfen haben". Ebenso wird der Gesetzesgehorsam Bar. 46, 5 als Ziel der Frömmigkeit gepredigt und 3. Esra 8, 92 zur Charakterisierung des Frommen genannt („Alle die dem Gesetz des Herrn gehorsam waren"). Der Sirazide spricht sowohl von dem Ungehorsam gegen die Worte des Herrn (2, 15) und gegen die „Furcht des Herrn" (1, 28), wie von dem Gehorsam gegen Gottes „Weisheit" (4, 15; 24, 30) und Gottes Weisen (39, 17). Der „Ungehorsam" des Volks (Jes. Sir. 16, 6), von dem auch 4. Esra 7, 22 handelt, steht für Jes. Sir. in schroffem Widerspruch zu dem „vollkommenen Gehorsam" eines Josua (46, 6. 10) oder

---

1) Auch Röm. 8, 83 f. heißt es: πέπεισμαι, nicht πιστεύω (gegen Mayer 98).

2) Daß dies „Vertrauen" Pauli — um das Wort hier beizubehalten — in Wirklichkeit nicht auf die πίστις, sondern auf Gottes „Gnade" geht, wird unten gezeigt werden. Vgl. Sommerlath a. a. O. 89 f.

3) Von Mayer nur kurz in Anm. zu S. 98 berührt, von Hatch überhaupt nicht. — Mehr Gewicht legen auf diese Charakteristik des Glaubens Macholz (34), Sommerlath (100 f.) und Mundle (80). — Oepke (148. 208) sieht in dem „Glauben als Gehorsamstat" die „vertrauensvolle Hingabe an den in den heilsgeschichtlichen Tatsachen zum Ausdruck kommenden Heilswillen Gottes." Ähnlich mengen sich Gehorsam (soumission resp. obéissance) und Vertrauen in den Ausführungen Tobacs (a. a. O. 231 ff.). Bei ihm wird das Vertrauen schließlich zur „démarche confiante de l'homme vers le Christ, qui porte le chrétien à s'unir au Christ, parce que dans le Christ il trouvera le pardon, la justice el la vie" (233).

4) Bousset a. a. O. 220, ferner 149 und 413; vgl. Bertholet 178 und 419 und ebenso Hatch 13 und 18.

auch der Richter (46, 11). Auch für Test. Asser 7,1 ist „ungehorsam sein" soviel wie „gottlos" handeln. Darum verlangen wohl auch die Testamente der zwölf Patriarchen so oft, gehorsam gegen die Ermahnungen des betreffenden Patriarchen zu sein (vgl. ὑπακούειν: Ruben 3, 8 [Hss.]; Juda 1, 4; Sim. 7, 1; Jud. 13, 1; Gad 8, 3; Iss. 5, 8; auch Jud. 18, 5 [Hss.]; im bes. dann die Oxforder Lesart [Charles S1] von Test. Jud. 18, 6, wo es heißt: Δυσὶ γὰρ πάθεσιν — gemeint sind: Geld und Weiberschönheit — ἐναντίοις ⟨τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ⟩ δουλεύων θεῷ ὑπακοῦσαι οὐ δύναται). Vor allem aber ist wieder 2. und 4. Makk. mit dem Märtyrertod des Eleasar, der sieben Brüder und der Mutter ein typisches Zeugnis dafür, wie der Gehorsam gegen das Gesetz als Inbegriff der spätjüdischen Frömmigkeit aufgefaßt und verkündigt wird[1]). Die vielen oben (S. 76) zitierten Aussagen der Märtyrer über ihr Sterben „um des Gesetzes willen" gipfeln im 2. Makk.-Buch in den Worten des letzten der sieben Brüder (7, 30): „Keinen Gehorsam leiste ich (ὑπακούω) dem Gebote des Königs, sondern dem Gebote des Gesetzes gehorche ich (ἀκούω), das unseren Vätern durch Moses gegeben ist"; und in 4. Makk. sagt Eleasar als die Summe seines Wissens (5, 16): „Wir, Antiochus, die wir ein göttliches Gesetz gehorsam befolgen (θείῳ πεπεισμένοι νόμῳ πολιτεύεσθαι), sind der Meinung, einen stärkeren Zwang (ἀνάγκην βιαιότερον) gäbe es nicht als den treuen Gehorsam (τῆς εὐπειθείας) gegen unser Gesetz." Dementsprechend ist in 8, 18 von „todbringendem Ungehorsam" (θανατηφόρον ἀπειθίαν, vgl. V. 21.) und 9, 2 wieder von τῇ τοῦ νόμου εὐπειθείᾳ die Rede.

Wir sehen: Das Diasporajudentum legt denselben Nachdruck auf den Gehorsam gegen Gott und sein Gebot wie das palästinensische Schrifttum. Vertritt doch auch der erste Zusatz zum Danielbuch diesen Gehorsam gegen Gott (I 18), während Baruch (LXX) 1, 19 über den „Ungehorsam gegen den Herrn unseren Gott" klagt, vor dem Sib. III, 258 mit drohender Stimme warnt. Auch Jos. C. Ap. 226 weiß von nichts Besserem zu reden als von τὸ πείθεσθαι τοῖς νόμοις. Er stellt in 293 die eindrückliche rhetorische Frage: τί δε τοῦ πειθαρχεῖν τοῖς νόμοις δικαιότερον;, die besonders für uns deshalb so interessant ist, weil ihr im Satz vorher die andere Frage: τί γὰρ εὐσεβείας ἀπαραβάτου κάλλιον; voranging und wir damit die Gleichung: Frömmigkeit = Gesetzesgehorsam wieder greifbar vor Augen haben.

An Stelle dieses Gehorsams gegen das Gesetz tritt nun bei dem Christen Paulus die gehorsame Annahme des christlichen Kerygmas und der dadurch sich erweisende neu geprägte Gehorsam gegen Gott. Die ὑπακοὴ νόμου wird abgelöst durch die ὑπακοὴ πίστεως[2]).

Zunächst handelt es sich um ein ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν

---

[1]) S. o. S. 51 Anm. 1.

[2]) Vgl. dazu den entsprechenden Hinweis bei Bousset, R. d. J. 149 Anm. 1 und 413 Anm. 1. Früher charakterisierten den Glauben als Gehorsam schon Holsten (Evgl. d. Paulus 74), Ritschl (R. u. V. 325), Pfleiderer (Paulus 171) und Schlatter (Glbe. 364 f. und 612 f.). Diesen kennzeichnet folgender Satz: „Dasselbe Verhalten, das vertrauende Bejahung Christi ist, ist eben dadurch auch fügsame Unterordnung unter Gottes Wille und Tat" und dazu die Fassung der vorausgehenden 2. Auflage (578): „Dasselbe Verhalten, welches vertrauender Anschluß an Christus ist, ist zugleich fügsame Unterordnung unter Gottes Wille und Werk." — Sachlich genauer sind die Ausführungen von W. Schlatter a.a.O. 34 ff. — Richtig sieht hier auch W. Weber 80. — Englischerseits sei Garvie 155 und 268 nicht vergessen.

Ἰησοῦ (2. Thess. 1, 8) in Verbindung mit jenem ἀληθείᾳ πείθεσθαι von Gal. 5, 7 und Röm. 2, 8 [1]).

Aber dieser „Gehorsam des Bekenntnisses zum Evangelium von Christus" (2. Kor. 9, 13) ist in Übereinstimmung mit unseren seitherigen Ergebnissen im besonderen wieder eine ὑπακοὴ πίστεως (Röm. 1, 5; 16, 26). Und nur, weil auch für diese die Formel ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ (scil. Ἰ. Χρ.) von Röm. 1, 5 gilt, kann der Glaubensgehorsam, der sich auf die Heilstatsachen bezieht, selbst zur ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ werden, die Paulus 2. Kor. 10, 5 f. in Parallele zur γνῶσις τοῦ θεοῦ stellt. Daß es sich jedoch bei dieser ὑπακοή, mit der Paulus Röm. 15, 18 und 16, 19 schlechthin den Christenstand bezeichnet, gemeinhin und in erster Linie um einen **Gehorsam gegen Gott** und damit um das Verhältnis des Gläubigen zu Gott handelt, erhellt sowohl daraus, daß Christus 5, 19 selbst als Vorbild des Gehorsams hingestellt wird (vgl. auch Phil. 2, 8), als auch im besonderen aus Röm. 6, 16, wo — unter nachdrücklicher Betonung des Gehorsams überhaupt (οὐκ οἴδατε ὅτι . . δούλους εἰς ὑπακοήν) — von der ὑπακοὴ εἰς δικαιοσύνην gesprochen wird. Die Frage nach der δικαιοσύνη ist aber für Paulus wie für jeden Juden lediglich eine Frage über das Verhältnis zu Gott.

Den deutlichsten Beweis für diese Tatsache haben wir im Anfang von **Röm. 10.** Dort redet Paulus von dem Weg „zum Heil" (V. 1: εἰς σωτηρίαν) und dem jüdischen „Eifer für Gott", der leider οὐ κατ᾽ ἐπίγνωσιν sei. „Denn da sie" heißt es in dem bedeutsamen V. 3 „die Gottesgerechtigkeit verkannten und die eigene aufzurichten strebten, haben sie sich der Gottesgerechtigkeit nicht untergeordnet" (τῇ δικ. τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν). Und nun folgt als Gegenthese die Entwicklung der δικαιοσύνη θεοῦ, die eine δικ. ἐκ πίστεως ist (V. 6 und 4), weil Christi Heilstaten der Heilsbedeutung des Gesetzes ein Ende gemacht haben (V. 4) und hinfort nur noch der Glaube an jene im Sinn des ῥῆμα τῆς πίστεως von V. 8 f. vor Gott als „Gerechtigkeit" gilt, nicht mehr aber irgendwelcher Eifer um das Gesetz. Hierdurch ist es unzweifelhaft, daß das Moment des Gehorsams, das Paulus immer wieder in Verbindung mit πίστις und hier zumal nachdrücklich im Rahmen der Rechtfertigungslehre bringt, ebenso auf das Verhältnis zu Gott zu beziehen ist, wie wir das für die πίστις allein schon festgestellt hatten. Damit aber, daß Paulus jene ὑπακοή beibehält, bereitet er sich und dem Verständnis seiner Leser den Boden, auch die πίστις, die durch diesen Gehorsam wesentlich mitbestimmt ist, an den Platz des jüdischen νόμος innerhalb der durch das Wort „Rechtfertigung" umschriebenen Heilsvermittlung zu setzen.

d) Erhebt somit die spätjüdische und die christlich-paulinische Propaganda gemeinsam die Forderung der gehorsamen Unterordnung unter Gottes Willen, so stimmen beide auch darin überein, daß sie den Heilsratschluß Gottes und den betreffenden Heilsweg als Ausfluß der **Gnade Gottes** ansehen.

Für den **Juden** ist der Umstand, „daß Gott das Gesetz verlieh, . . .

[1]) Der **Sprachgebrauch** der Apg. ist etwas anders. Dort finden sich πείθειν und πείθεσθαι wiederholt in dem bei Paulus nicht belegbaren Sinn von „zum Glauben gewinnen" bezw. „zum Glauben sich gewinnen lassen", vgl. 17, 4; 18, 4; 28, 23. 24. Auch ἀπειθέω 14, 2; 19, 9 hat die entsprechende Bedeutung. Dagegen heißt πείθειν 13, 43 wieder einfach „zureden", 19, 8 „zeugen", 19, 26 und 26, 28 „überreden". Den Gehorsam in der Annahme der Verkündignng betont besonders 5, 32: τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ (= Gott) und 6, 7: ὑπήκουον τῇ πίστει.

ein Beweis seiner unerschöpflichen Güte, der dauernde Besitz des Gesetzes ein Zeugnis für seine große Gnade" [1]). Das anzunehmen legt schon Bar. 44, 14 nahe: „. . . die sich von der Gnade nicht losgesagt und die Wahrheit des Gesetzes beobachtet haben" [2]) und Test. Jud. 24 mit dem ausgesprochenen Gnadenbewußtsein des Gesetzesfrommen („Er selbst wird ausgießen den Geist der Gnade über euch und ihr . . . werdet wandeln in seinen Geboten"), auch wenn sich sonst, soweit wir sehen, keine Belegstellen finden, die ausdrücklich die Worte νόμος nnd χάρις in Beziehung zueinander setzen. Daß trotzdem das Vorhandensein des Gesetzes als ein Beweis der Güte Gottes aufgefaßt wird, ergibt sich schon aus der obenerwähnten Forderung, diesem Gesetz und Gott zu vertrauen. Heißt doch Gott nach 4. Esra 7, 133 (Violet) „der Gnädige, weil er die begnadet, die sich zu seinem Gesetz bekehrt haben". Auch auf Ps. Sal. 10, 4: „Der Herr gedenkt seiner Knechte in Gnaden, denn er bezeugt sich im Gesetz des ewigen Bundes" wäre in diesem Zusammenhang hinzuweisen.

Noch deutlicher aber wird die Wertung des Gesetzes und seiner Stiftung als eines Gnadenerweises Gottes gegen sein Volk aus den zahlreichen Aussagen, die sich im Lobpreis der Gesetzgebung ergehen [3]). Die Bezeichnung des Gesetzes und seiner Gebote als „göttlich" (Aristeas 3. 31. 279. 315; 3. Makk. 7, 11; 4. Makk. 5, 16; 6, 7. 21; 9, 15; 17, 16) oder „heilig" (2. Makk. 6, 23. 28; 4. Makk. 6, 9; III. Sib. 276. 284. 768; Aristeas 5. 45; Philo de Abr. § 275 = M. 40), als „ehrwürdig" (Ar. 313), „erhaben" (2. Makk. 6, 28) und „gut" (4. Makk. 3, 20), weil „von Gott gegeben" (Ar. 313; 2. Makk. 6, 23; 4. Makk. 5, 25), die plerophorischen Wendungen „Licht", „Leuchte" (Bar. 17, 4; 18, 2; 19, 3; Spr. 6, 23), „unvergängliches Licht" (Sap. Sal. 18, 4), „Lampe" (Bar. 59, 2; 77, 15 f.) „des Gesetzes" geben den Grundton für diese ganze Stimmung, die bei aller Verherrlichung des Gesetzes und aller „Lust" an ihm (Ps. 1, 2; 112, 1) doch in erster Linie Dankbarkeit gegen Gott und sein Geschenk ist.

Der Umstand, daß das Gesetz von Gott seinem Volk als besondere Gabe zum „Eigentum" „anvertraut" worden ist (Jes. Sir. 24, 8. 23; 4. Esra 7, 94 vgl. 9, 31 f.) wird immer wieder hervorgehoben: Für Moses als Zeichen der Liebe Gottes (Jes. Sir. 45, 1. 5) und bei Aaron als Grund, „Jahve den Gütigen" zu preisen für solche Gewähr von „Herrlichkeit" und „Glück" (Jes. Sir. 45, 17. 25 f.). Denn zum „Leben" (Jes. Sir. 17, 11) und zur „Herrlichkeit" (4. Esra 9, 31 f.) hat Gott seinem Volk das Gesetz gegeben und zwar als ein „ewiges" (4. Esra 9, 37; Jes. Sir. 24, 9; Jubil. 33 u. ö.). „Eine

---

[1]) Bousset a. a. O. 137. Ähnlich Wetter, Charis 10: „Wollten wir es versuchen, eine Analogie zu dem paulinischen Gnadengedanken im Judentum zu finden, so liegt sie am nächsten eben in diesem Gedanken, daß Gott Israel das Gesetz (die Erwählung) gegeben hat (vgl. Paulus Röm. 3, 1 ff.; 9—11)". Doch beachte die Einschränkung dazu a. a. O. S. 9 mit Anm. 2.

[2]) Violet übersetzt allerdings (263) „die vom Erbarmen nicht abließen und die Wahrheit des Gesetzes bewahrten."

[3]) S. auch Mundle a. a. O. 17: „Der Besitz des Gesetzes ist es in erster Linie, der Israel vor allen anderen Völkern ausgezeichnet hat, der ihm das ewige Leben sichert und der Beweis der wunderbaren Gnade Gottes ist." Ähnlich Montefiore: „It was the grace of God, which was made visible in the Law" (31 vgl. 71). Eine allgemeinere Bewertung des Gesetzes bei Thackeray 60 ff.

Königsherrschaft [1]) voll Besonnenheit und Gerechtigkeit . . " wollte er damit seinen Frommen verleihen (4. Makk. 2, 21 – 23); „glückselig" sollten sie sein, „indem sie das Gesetz des Höchsten erlangt hatten" (Sib. III 580 f.). Ja „er zeigte Jakob sein Wort, Israel seine Sitten und Recht; so tut er keinen Heiden!" (Ps. 147, 19 ff. vgl. Num. 4, 6 f.) – das ist das triumphierende Bewußtsein der gläubigen Juden (vgl. auch noch Sib. V 330 f.). Darum kann Bar. 48, 23 f. dankbar bekennend jubeln: „(23) Zu aller Zeit Heil uns! . . (24) . . die wir von Einem ein Gesetz empfangen haben. Und jenes Gesetz, das unter uns ist, hilft uns, und die vortreffliche Weisheit, die in uns ist, wird uns unterstützen."

Was vom „Gesetz" gilt, gilt auch von der „Weisheit". Ist doch „sie" – die Weisheit – „das Buch der Gebote Gottes, das Gesetz, das in Ewigkeit steht" (Baruch. LXX 4, 1). So erklärt der Sirazide (1, 26): „Verlangst du nach Weisheit, so halte die Gebote Gottes, und der Herr wird sie dir schenken" (vgl. Sap. Sal. 9, 9). Weiß er doch, auch „alle Weisheit stammt vom Herrn" (Jes. Sir. 1, 1; Sap. Sal. 8, 21; 9, 9). Die Weisheit ist das große „Gnadengeschenk" Gottes (Sap. Sal. 8, 21), das Gesetz der Erweis seiner „Barmherzigkeit" (4. Esra 8, 12) und „Gerechtigkeit" (Ps. 111, 7 – 9). Ja Ps. Sal. 8, 32 f. nennt die „Satzungen" selbst „gütig" und betet um Dauer der – so dürfen wir umschreiben – in ihnen bezeugten „Gnade" Gottes.

Darum „Heil dem, den du Herr . . lehrtest durch dein Gesetz!" (Ps. 94, 12), „Heil denen, die das Gebot halten und tun immerdar recht!" (Ps. 106, 3). Gehört doch das Gesetz zu den „großen Taten des Herrn" und zu seinen „löblichen Werken" (ebendort V. 2). Deshalb: „Kehre um Jakob und ergreife sie (= die Weisheit), wandle in dem Glanz gegenüber dem Licht von ihr, gib doch deine Ehre keinem anderen preis noch dein Heil einem fremden Volke! Heil uns Israel, daß uns bekannt ist, was Gott gefällt" (Bar. LXX 4, 2 – 4) [2]).

Wie derart das Gesetz für das ganze Volk das große Gnadengeschenk Gottes ist, so empfindet es auch der einzelne Fromme für sich allein. Das zeigt uns anschaulich der 119. Psalm. Da finden wir wieder den Preis des Gesetzes und die Freude daran (z. B. V. 14. 18. 72. 103. 111. 129) und den Dank dafür im Gebet zu dem also gütigen Gott (s. V. 7. 64. 68. 73).

Aus dieser Einschätzung des Gesetzes erklärt es sich, daß der frühere Pharisäer Paulus das Gesetz noch Röm. 7, 12 ἅγιος, V. 14 πνευματικός und V. 16 καλός nennen kann und Röm. 9, 4 die νομοθεσία zu den Vorzügen Israels zählt (vgl. o. 2. Makk. 6, 23: τῆς ἁγίας καὶ θεοκτίστου νομοθεσίας und 4. Makk. 17, 16: τῆς ἀχηθείας νομοθεσίας). Der Jude zu Pauli Zeiten „rühmt sich" eben in der Tat „des Gesetzes" (Röm. 2, 17: . . ἐπαναπαύῃ νόμῳ καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ vgl. V. 23: ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι). Er ist überzeugt, τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ zu haben (V. 20). Er rechnet es sich und seinem Volke als τὸ περισσόν zugute, daß ihm ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (3, 1 f.).

Dieser ganzen Gesetzesverherrlichung stellt nun **Paulus** im schärfsten

---

[1]) Vgl. Röm. 5, 17: πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντης ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[2]) Vgl. den überraschenden Gleichklang der religiösen Sprache in **Paul Gerhardts** Liedvers: „Mein Christus ist mein **Ehre**, mein **Glanz** und helles **Licht** . . ."

Widerspruch zu jeder Würdigung des Gesetzes als eines Gnadengeschenkes Gottes neu und radikal und ausschließlich die „Gnade Gottes" selbst entgegen (Gal. 2, 21)[1]. „Denn nach seiner Theologie ist Christus gestorben, um die Herrschaft des Gesetzes abzulösen und einen neuen, vom Gesetz unabhängigen Weg zur Gerechtigkeit, nämlich den Weg des Glaubens zu eröffnen"[2]. Die Erschließung dieses neuen Heilswegs durch Christum ist die große „Gnadentat Gottes" (Kol. 1, 6). In ihm, dem einen Menschen Jesus Christus, hat sich das Geschenk der göttlichen Gnade geoffenbart (Röm. 5, 15ff.), nämlich in der durch ihn geschehenen Erlösung (Röm. 3, 24): „Durch unseren Herrn Jesus Christus haben wir ... [auf Grund von Glauben] – vgl. Röm. 3, 25: ἱλαστήριον διὰ πίστεως – den Zugang zu dieser Gnade, in der wir stehen" (Röm. 5, 2). „Denn nicht seid ihr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade" (Röm. 6, 14f.). „Ausgetan seid ihr von Christus, die ihr durchs Gesetz gerecht werden wollt, aus der Gnade seid ihr herausgefallen" (Gal. 5, 4). Nur diejenigen, „die den Überschwang der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit annehmen, werden im Leben herrschen durch den einen Jesus Christus" (Röm. 5, 17). Ist doch „die Gnadengabe Gottes ewiges Leben in Christo Jesu unserem Herrn" (Röm. 6, 23).

Weil der Glaube auf dieselben Heilstatsachen blickt, in denen sich Gottes Gnade offenbart, gehören darum auch „Glaube" und „Gnade" untrennbar zusammen (vgl. z. B. Röm. 11, 20 mit 22)[3]. Die κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον (Phil. 1, 5) und die κοινωνία τῆς πίστεως Phm. 6 lassen alle Christen συγκοινωνοὺς .. τῆς χάριτος sein (Phil. 1, 7). Man „steht in der Gnade" (Röm. 5, 2) wie „im Evangelium" (Röm. 15, 1), beides aber „durch Glauben" (2. Kor. 1, 24; Röm. 11, 20), wie denn auch der Verfasser der Apg. 13, 43 von einem προσμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ reden kann, an einer Stelle, wo er sonst gewöhnlich Wendungen wie πιστεύειν oder auch (s. 11, 23) προσμένειν τῷ κυρίῳ u. ä. gebraucht[4].

Damit aber liegt ein völlig neuer Gnadenbegriff vor. „Gnade" ist bei Paulus nicht nur das Geschenk des Heilswegs, bzw. des Heilsmittels. Das bleibt sie freilich auch jetzt, ebenso wie im Judentum. D. h. dort bezeichnete „Gnade" eigentlich noch etwas anderes, nämlich das zukünftige Geschenk des Heils selbst. Das war im Judentum abhängig gedacht von der Frömmigkeit, war relativisiert durch die menschliche Leistung[5]. Für Paulus

[1]) Vgl. Wetter, Charis 27: „Für Paulus gibt es jetzt in der Zeit des neuen Bundes eigentlich nur eine große Gnadenhandlung Gottes, die Rettung des Menschen in Christo." – Auch in Gal. 2, 21 wird man die Worte: οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ mit Wetter (a. a. O. 26; ebenso Lietzmann und Zahn zur Stelle) auf Christi Tod (ἄρα Χρ. δωρεὰν ἀπέθανε) beziehen müssen. Boussets Auffassung (Schr. N. T. zur Stelle), Paulus bekämpfe hier einen Vorwurf seiner judaistischen Gegner, die „mit dieser Gnade Gottes das Gesetz" meinten, mutet Paulus zu, das Wort χάρις, das ihm durch den Gegensatz zu dem Gesetz heilig geworden ist und das er sonst nur in diesem Sinne gebraucht, hier mit einem Mal auch für das Gesetz zu verwenden. Außerdem wäre es merkwürdig, weshalb Paulus im folgenden dann nicht auch statt: εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη bezugnehmend εἰ γὰρ διὰ νόμου χάρις gesagt haben sollte.

[2]) Bousset zur Stelle.

[3]) Ähnlich Denney in seiner genannten Studie, bes. S. 90.

[4]) Vgl. auch noch Akta 14, 26: παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ, ferner 18, 27 und insbes. 20, 24: τὸ εὐαγγ. τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ.

[5]) Daß Gottes Gnade, von der allgemein bes. Baruch häufig handelt (z. B. 63, 1; 75, 2. 5. 6; 77, 4. 11; 78, 7; 81, 2. 4) doch eigentlich „nur für die Frommen

dagegen ist die „Gnade Gottes" radikal und absolut. Sie ist ebenso „ein Akt der königlichen Gnade Gottes" wie seiner souveränen Willkür. Ihr hat man sich im Gehorsam zu unterwerfen. Das ist die neue Losung [1]).

VI. Abschließendes über die paulinische πίστις.

1. Hier auch liegt der Angelpunkt der Rechtfertigungslehre. Wollte doch Paulus alles andere als unter Hinweis auf die Übereinstimmung und Gleichläufigkeit der beiden Heilswege die Ebenbürtigkeit und Gleichartigkeit der christlichen Religion aufzeigen. Nirgends hat er diese Strukturgleichheit der beiden Religionen berührt, nirgends auf die gemeinsamen Faktoren des Fürwahrhaltens und Vertrauens, des Gehorsams oder der göttlichen Gnade hingewiesen. Mußten wir uns doch diese Elemente der Frömmigkeit aus ganz zerstreuten Aussagen zu einem vergleichbaren Bilde zusammensuchen.

Wir staunen über die formale Kontinuität des frommen Verhaltens; Paulus hat dafür weder Auge noch Wort. Er steht in der Polemik, im Gegensatz, im Kampf des Angriffs und der Abwehr. Er muß nach Mitteln suchen, um die sieghafte Überlegenheit des neuen Heilsweges darzutun. Da kann er von Ähnlichkeiten oder Gleichheiten der beiden Religionen nichts wissen wollen. Ihm kommt es auf die Verschiedenheiten an. Die will er herausstellen. Darum setzt er in der zentralen Stelle Röm. 3, 21 ff. bei der Gnade ein. Was im Judentum und für die landläufige Auffassung der πίστις nur ein Element neben anderen war, ist für ihn im Zusammenhang von Röm. 3 f. das allein ausschlaggebende und alles andere überragende. Der Gnadencharakter der Religion ist ihm dort das Merkmal des Christentums schlechthin.

Deshalb gibt er sich Röm. 4 so große Mühe nachzuweisen, daß auch das christliche „Glauben" keine verdienstvolle Leistung sei, sondern nur das menschliche Korrelat der – radikal aufzufassenden – göttlichen χάρις. Der Gegensatz νόμος – πίστις ist in seiner Sprache der von οὐκ ἐξ ἔργων νόμου und κατὰ χάριν; πιστεύειν rückt unter den Oberbegriff δωρεάν und die πίστις Ἰησοῦ Χρ. verliert bei solch einseitig-greller Beleuchtung die Mannigfaltigkeit eigenen Farbenspiels, die wir bislang aufzeigen konnten.

---

vorhanden" ist (Wetter, Charis, 8 vgl. 13), erhellt aus einer Fülle von Belegen. „Über die Frommen ergeht des Herrn Gnade" (Ps. Sal. 13, 12 vgl. Sib. 4, 46; auch 4. Makk. 9, 23 f.), sie finden „Gnadenheimsuchung" (Sap. Sal. 4, 15 b) und „Gnadenlohn" (Ps. Sal. 3, 14 b; 2. Makk. 12, 45). „Gegen den Gerechten wird Gott gnädig sein" (Henoch 92, 4; Ps. Sal. 14, 9); gegen die „Auserwählten" (Sap. Sal. 3, 9; 4, 15 a), gegen die, die ihn „fürchten" (Jes. Sir. 2, 7; Ps. Sal. 15, 13; 18, 9), auf ihn „hoffen" (Jes. Sir. 2, 9) und „ihn wahrhaftig liebhaben" (Ps. Sal. 6, 6; 4, 25). „Denn Gnade und Zorn sind bei ihm" (Jes. Sir. 16, 11). Deshalb zeigt sich „auch darin, daß die Gottlosen . . . alsbald in Strafe verfallen, . . Gottes große Gnade" (2. Makk. 6, 13 vgl. 4. Makk. 9, 24 b). — Anders meint es freilich Aristeas § 254: „Du mußt aber daran denken, daß Gott die ganze Welt in Gnade und ohne Zorn leitet". Weitere Ausnahmen von der jüdischen Grundeinstellung s. u. S. 91.

[1]) Wetter, Charis 20–23 und 29; Macholz 34; Schmitz 74 f. und vor allem Bultmanns Formulierung a. a. O. 135: „Die πίστις . . . ist der Gehorsam des Menschen unter Gottes Heilstat unter Verzicht auf jeden Anspruch, von sich aus die Beziehung zu Gott herstellen zu können . .".

Es ist eine grandiose Unbekümmertheit, mit der der Apostel hier der landläufigen πίστις die Note seiner persönlichen Frömmigkeit aufdrückt. Daß die π. sonst, gerade auch nach seinen Darlegungen, von den Menschen Fürwahrhalten, Annehmen, Unterwerfung, Vertrauen und Gehorsam verlangt und damit an ihr Tun appelliert [1]), wird jetzt ins genaue Gegenteil verkehrt. So sehr steht Paulus unter dem Eindruck: „Es schweige der Mensch – es handle Gott" [2]), daß er nun nicht einmal mehr von dem „Gehorsam des Glaubens" zu reden wagt, was doch sonst seine letzte diesbezügliche Aussage ist, sondern daß er – selbstverständlich nicht im Gegensatz zum Gehorsam, sondern in dessen Konsequenz – die π. jeder menschlichen Leistung entleert und sie nur als Folie der göttlichen Gnade bestehen läßt und benennt [3]).

Das Widerspruchsvolle und Erstaunliche an diesem Verfahren darf uns aber nicht wie Andere dahin führen, im Interesse einer Harmonisierung der Gegensätze diese Spannung ausgleichen zu wollen [4]). Vielmehr soll das Unausgeglichene der paulinischen Darstellung uns **die beiden Seiten** seiner **„Glaubens"-Frömmigkeit** in schärferem Lichte sehen lassen, als es gemeinhin üblich ist: Auf der einen Seite die Tatsache, daß Paulus die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ als fertige Größe vorgefunden haben muß; sonst hätte er sich in seinen Beweisführungen nicht in solche Widersprüche zu verwickeln brauchen [5]). Auf der anderen Seite die Wahrnehmung, daß Paulus über die ihm vom Judentum anhaftende fromme Haltung, die beizubehalten die überkommene πίστις nur allzusehr nahe legte, hinauswächst zu einem Glauben, der gar keine πίστις Ἰ. Χρ. mehr ist, sondern ein gläubiges und bedingungsloses Sichunterwerfen unter den Gott, der auch den Gottlosen gnadenweise gerecht macht (Röm. 4, 5) [6]).

---

[1]) Schon F. Chr. **Baur** redet von einem „Tun auf Seite des Menschen ... sei es auch nur als ἔργον πίστεως" (N. Th. 180). Auch **Bousset** (R. G. G. IV. 1302), J. **Weiß** (Urchr. 386 f.), **Weinel** (B. Th. 263 und Paulus 90) und **Wernle** (A. u. R. 220 f.) geben das „nicht Ungefährliche", „Verhängnisvolle", nicht „besonders Glückliche" der Rechtfertigungs-„Formulierung" zu bedenken (vgl. o. S. 32 Anm. 1 und 2).

[2]) **Wetter**, Charis 20–23 und 29, vgl. **Barth**, Römerbrief [2] 86 u. ö.

[3]) Anders argumentiert hier **Hatch**. Er versucht sich die Beziehung von πίστις und χάρις und damit die Rechtfertigungslehre dadurch klarzumachen, daß er die πίστις selbst mit Nachdruck als Geschenk oder Wirkung Gottes anspricht (a gift of God: 36. 42. 59 vgl. 33 und 65) und insofern als Gabe seiner Gnade und bar jedes Werk- oder Verdienstcharakters: „It is also of divine origin, so that all thought of personal merit or superiority on the part of believer is excludet. Whatever measure of faith a Christian possesses is due solely to grace" (36 f.) „and one woho is justified by it alone has no right to feel proud and no ground for boasting" (59).

[4]) Das muß auch gegen **Wetters** frühere Schrift „D. Vergeltungsgedanke d. Paulus" (165–168) gesagt worden, wo infolge einer nur zum Teil richtigen Begriffsbestimmung der πίστις (s. o. S. 75 Anm. 1) der Gegensatz (!) zwischen der eigentlichen π. Ἰ. Χρ. und der χάρις ganz verloren geht. Ebenso gegen **Morgans** Versuch, diesen Gegensatz – anstatt ihn an gegebener Stelle gebührend herauszuarbeiten – als „outside his horizon" beiseite zu stellen (a. a. O. 115 u.).

[5]) Vgl. **Bultmann** a. a. O. 136 Anm. 1 und 139.

[6]) Gegen **Boussets** Darstellung (J. d. H. 47 Mitte), als ginge beides Hand in Hand und als gehöre der Glaube von Röm. 4, 5 auf dieselbe Anfangsstufe paulinischen Glanbens wie die πίστις von Röm. 3, 25 und Gal. 2, 20. – Auch **Barth** (Römerbrief [2] 1922, 72 ff.) sieht hier nicht scharf genug, trotz seines paulinischen Einlebens. Er ist eben Überpauliner, hält sich nur an das Ergebnis, das er überhöht, und mißachtet den Weg Pauli dorthin. Was für den Apostel letzte Aussage und Umbiegung der π. Ἰ. Χρ. war, wird für ihn Ausgangspunkt; was Paulus erst beweisen will, nimmt er vorweg. Damit vergewaltigt er sowohl den Text wie die Sache. Er

Damit wird weder etwas von dem seither über die πίστις Ausgesagten entkräftet, noch wird die paulinische Frömmigkeit von ihrer besonderen Höhe auf jenes frühere oder sonstige Niveau herabgedrückt. Hier wie so oft bei Paulus heißt es für uns nicht ein Entweder – Oder zu suchen, sondern das Sowohl – Als-auch anzuerkennen. Für Paulus bleibt beides zu Recht bestehen: Die πίστις in ihrer vollen Heilsbedeutung, wie sie sich gerade in der Missionsarbeit immer wieder Ausdruck und Geltung verschaffen mußte, und daneben seine eigene in Röm. 3 f. entwickelte Anschauung über des Menschen Verhältnis zu Gott [1]). Die Herausarbeitung und Hervorkehrung des Gnadencharakters der christlichen Religion läuft ebenso neben der vulgär-christlichen πίστις her wie neben gewissen Zeugnissen spätjüdischer Frömmigkeit, von der sie sich nicht minder deutlich abhebt wie von dieser.

Das mag noch an zwei Beispielen gezeigt werden, die des Apostels „Christusglauben" und seine auf Gottes Gnade gegründete Frömmigkeit abschließend ins rechte Licht rücken sollen.

2. Mit dem was Paulus über des Menschen Verhältnis zu Gott darlegt, überbietet er alles, was vor ihm über Glauben und Gnade gesagt worden war. Der fromme Verfasser von 4. Esra [2]) konnte nur mit Zagen sich unterfangen, zu Gott zu sprechen: „Du aber bist, gerade weil wir Sünder sind, der Barmherzige genannt. Denn gerade weil wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben, wirst du, wenn du einwilligst, uns zu begnadigen, der Gnädige heißen" (8, 32 f. vgl. 36) [3]). Dieses „Wenn" ist der bange zitternde Unterton dabei. Gilt doch gemeinhin auch für ihn der Satz: „Denn die Gerechten, denen viele Werke bei dir bewahrt sind, werden aus eigenen Werken den Lohn empfangen" (V. 33). Und „das Gesetz bleibt" auch für 4. Esra „in seiner Herrlichkeit" bestehen (9, 37), wie 7,77 („Schatz guter Werke") und die oben S. 76 f. angeführten Stellen zur Genüge erkennen lassen.

---

tut so, als stehe auch in Röm. 3, 22 ff. nicht π. Ἰ. Χρ., sondern π. θεοῦ wie in Röm. 3, 3 und übersetzt vorgreifend und überspitzt formuliert: „Treue Gottes in Jesus Christus" (vgl. Vorwort XVI). Man wundert sich, daß er nicht wenigstens – treuer gegen den Text und die Sache und seinen eigenen Standpunkt – „Glaube an die Treue Gottes in Jesus Christus" verdolmetschte. Liegen doch in dieser Linie seine Aussagen S. 91: „Wo der Glaube ist, da ist die Treue Gottes", S. 89 o.: „Die Treue Gottes kann, eben weil sie Treue Gottes ist, nur geglaubt werden" oder auch die Gleichsetzung von „Gesetz der Treue Gottes" und „Gesetz des Glaubens" auf S. 87 o. Es ist u. E. dem Verständnis Pauli nicht gedient, wenn man so tut, als gäbe es keine π. Ἰ. Χρ., sondern nur eine π. θεοῦ ἐν Χρ. Ἰ. Zudem kann B. ja selbst nicht umhin, die πίστις von 3, 31 an wieder in ihre rechtmäßige Bedeutung als „Glauben" einzusetzen und die π. Ἰησοῦ mit 4, 24 f. – unter dem Zwang des Wortlauts und ohne den Zwiespalt zu fühlen – zu guter Letzt doch als „Glauben an den, der Jesus unsern Herrn von den Toten erweckte . . ." auferstehen zu lassen. Die Verbindung mit 3, 22 ff. fehlt freilich dabei (vgl. das o. S. 69 Gesagte).

[1]) Damit sei gleichzeitig gezeigt, daß es „für eine Forschung, die" — nicht nur, aber auch! – „auf dem Wege der Begriffs- und Wortuntersuchung das Verständnis des religiösen Lebens sucht", keineswegs „unvermeidlich" ist, wie Mundle a. a. O. 5 meint, „daß sie das eigentümliche, schöpferische Moment übersieht, das in jeder lebendigen religiösen Bewegung vorhanden ist." Gerade die Begriffsanalyse von πίστις zeigt uns die „Individualität und Originalität" des Paulus, wie sie auch Reizenstein (Hell. Myst. 259) und Schmitz (a. a. O. Vorwort) herausgearbeitet wissen wollen.

[2]) Zum folgenden vgl. Thackeray 95 f.

[3]) Ähnlich Bar. 84, 11: „Denn wenn er uns nicht nach seiner großen Gnade richten würde, dann wehe uns allen Erdgeborenen!"

Solcher Anschauung zum Trotz in unvergleichlichem Glaubensmut und unerbittlicher Selbstbescheidung die allein wirksame Gnade Gottes zu verkünden, blieb Paulus vorbehalten. Nun gab es nicht mehr die Bedingung „Werke und Glaube" (4. Esra 13, 23) oder auch die Doppelmöglichkeit „Werke oder Glaube" (9, 7) [1]), sondern nur ein schroffes Entweder – Oder, ein radikales οὐκ ἐξ ἔργων νόμου und damit die königliche Losung: ἐκ πίστεως ἵνα κατὰ χάριν.

3. Wird durch solchen Vergleich mit 4. Esra des Apostels Gnadenruf noch deutlicher vernehmbar, so offenbart sich die übrige Eigenart der paulinischen πίστις besonders eindrucksvoll gegenüber dem Glaubensbegriff Philos.[2])

Dessen Ausführungen über „Glauben" laufen zusammen in der Beschreibung eines bedingungslosen, schlechthinigen Gottvertrauens. Daß man sich wie Abraham auf Gott und sonst nichts in und über dieser Welt verlassen muß, das kehrt er immer wieder hervor (vgl. Div. haer. 90 – 95, Prae. et Poe. 30, Virt. 216). Für Philo ist Glaube festes Harren auf die Gaben der Zukunft (Mi. Abr. 43 f.) und damit „die vollendetste Tugend" (Div. haer. 91, Virt. 216), ja der Weg zur Vereinigung mit Gott (Mi. Abr. 132). Aber wenn Philo auch im Anschluß an Gen. 15,6 (Div. haer. 94 f.) sagen kann, der Glaube (ὁρμεῖν = πίστις) sei δικαιοσύνης μόνον ἔργον, so ist es ihm trotz aller Freiheit allegorisierender Benutzung doch unmöglich, sich von dem Gesetz ganz loszuringen.[3]) Die πίστις bleibt ein ἔργον und der νόμος bleibt neben der πίστις bestehen. Gewiß überragt Philo mit seiner These, Abrahams Glaube sei nicht nur νόμιμος, sondern νόμος αὐτός (De Abr. 275 s. o. S. 78) weit die landläufige Anschauung und stellt sich scheinbar unmittelbar neben Pauli Wort von dem νόμος πίστεως (Röm. 3, 27). Aber von Gnade redet Philo in solchen Zusammenhängen nirgends. Höchstens davon, daß Abraham „seinen Glauben an Gott als Kampfpreis (ἆθλον) erhalten" habe (Prae. et Poe. 27), wobei man an Phil. 1, 29 denkt, wo Paulus von den Christen sagt: ὑμῖν ἐχαρίσθη . . . τὸ εἰς αὐτὸν (Xρ.) πιστεύειν. Doch trifft das schon nicht mehr den Kern der Sache, wenngleich die religiöse Grundeinstellung in beiden Fällen hier ihre schönste Blüte zeitigt.[4])

Es blieb Philo versagt, die gnadengemäße Abhängigkeit des Gläubigen von Gott in der Schärfe zu formulieren, wie es Paulus nach ihm tat. Und hier zeigt sich wiederum das Wunderbare, daß Paulus, der von dem inhaltlich festgelegten Gemeindeglauben herkommt, diese Entdeckung macht, zu der Philo, der Philosoph, bei seiner Abstraktion der πίστις auf das fromme Verhältnis der Seele zu Gott (Mi. Abr. 43 und 132) eigentlich prädestiniert war. Denn wenn für Philo mit Windisch[5]) der Glaube „die religiöse Grunderfahrung" ist, „da die Seele alle Beziehungen zur Körperwelt löst und sich ganz auf den unsichtbaren Gott gründet", so hätte man bei ihm viel eher jenes Hervorkehren der χάρις und ein Verdammen jeder eigenen Leistung erwartet, als bei dem ehemaligen Pharisäer Paulus, dessen „neues Frömmigkeitsbewußtsein"

---

[1]) Vgl. Hatch 16 f.

[2]) Zum folgenden Thackeray 92 ff. und die freilich unzulänglichen Bemerkungen Hatchs 80 f. mit dessen Beurteiluug durch Windisch in ZNW. 1921 S. 123.

[3]) Ebenso Schlatter a. a. O. 83 f.

[4]) Vgl. dazu auch Jos. C. Ap. II. 218: τοῦ δὲ θεοῦ τὴν πίστιν ἰσχυρὰν παρεσχηκότος.

[5]) Die Frömmigkeit Philos, 91 vgl. 84.

sich „auf weltgeschichtliche Taten Gottes gründet" (a. a. O. 104). Mit Recht hebt W. als Unterschied des Glaubensobjekts den hervor, daß es sich bei Pauli Glauben um „die geschichtliche Offenbarung Gottes" handelt, bei Philo dagegen um „das ewige Wesen Gottes" (110). Und ebenso hat W. Recht, wenn er (108) sagt: „Die Begnadigung ist bei Paulus an ein historisches Ereignis gebunden." Nur hätte er an diesem Punkte noch ausführlicher und deutlicher sein müssen.

Hier galt es zu zeigen, wie sich der vulgär-christliche Glaube der Heilsgeschichte zuwendet, wie Paulus selbst aber darüber hinaus über die Bewertung des Glaubens vor Gott nachdenkt und sich mit seiner Behauptung, daß der Glaube lediglich Empfänger bzw. Gegenpol der Gnade sei, mit dem sonst übernommenen Glaubensbegriff in Widerspruch setzt. Das darzustellen hat W. versäumt. Darum ist auch sein Ergebnis (110), der paulinische Glaube „sei konkreter, persönlicher, lebendiger, wirkungskräftiger", Philo aber habe demgegenüber „den Begriff in seiner ganzen Tiefe zu erfassen gesucht und an ihm in ergreifender Weise das allgemeine Wesen religiöser Erhebung klargemacht", nicht eindeutig genug. Jene Werturteile gelten für Philo ebenso wie für Paulus. Und man darf füglich darüber streiten, ob es wirklich „dem Paulus nicht gelungen" sei, „soviel Tiefe in der biblischen Erzählung (von Abraham) zu finden wie Philo".

Ähnlich wie Windisch charakterisiert Bousset den philonischen Glauben [1]. Nach ihm heißt für Philo „Glauben" soviel wie „Gott finden", wieder im Sinn einer entschlossenen, willensmäßigen Wendung von den vergänglichen Dingen der Welt und vom eigenen Selbst hinweg zu dem „allein zuverlässigen Gott". So wird der Glaube eine unerschütterliche Überzeugung und ein dauerndes Gottvertrauen. Hier sieht B. Philos Stärke, trotz mancher „stark intellektualistisch gefärbter Stellen" [2]. So ist er ihm „der erste große Psychologe des Glaubens", der jedoch bei all seinen Darlegungen nicht vergißt, „daß alles Höchste und Beste dem Menschen von Gott geschenkt wird".

Nach dieser Darstellung des philonischen Glaubens durch Bousset könnten wir auf Grund unserer paulinischen Ergebnisse als gemeinsames Gut für Paulus und Philo herausheben die Unerschütterlichkeit der Überzeugung und den starken Appell an den Willen der Menschen, in solchem Glauben „zu stehen" [3]), daneben die Erkenntnis, daß alles nur von Gottes Gnade abhängig sei.

Indessen darf uns auch die Boussetsche Zeichnung der philonischen Frömmigkeit über der streckenweise formalen Übereinstimmung nicht die großen Unterschiede zwischen Pauli und Philos „Glauben" übersehen lassen.

Philo ist für Bousset „der erste Psychologe des Glaubens". Wir aber sahen, wie Paulus nimmermehr über des Glaubens Wesen Betrachtungen anstellt, sondern von seiner für ihn undiskutablen Position aus sofort Glauben fordert und zwar den ganz bestimmten Glauben an das Evangelium von der gottgewirkten Heilsbedeutung Christi. Tritt bei Philo der erlebbare, ewig feststehende Gott ins Zentrum der Frömmigkeit, so für Paulus dessen Wirken in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Philos Glaube ist die Vorstufe

[1]) R. d. J. 514 f. und Kyr. Chr. 145 ff.; ebenso in Anlehnung an Bousset Morgan 114.
[2]) Ähnlich Schlatter a. a. O. 81.
[3]) Vgl. hierzu 1. Kor. 16, 13 mit De conf. ling. 31.

zum ekstatischen Aufgehen in Gott, der Glaube Pauli aber das kernige Ja zu Gottes Willen und gehorsame Unterwerfung unter seinen Plan. Bei Philo ist Glaube soviel wie Mißtrauen auf alles Seiende, bei Paulus ein Burgebauen auf Gottes Walten in der Geschichte. Philo findet im Glauben seinen Gott, Paulus findet damit die Gewißheit des Heils. Für den mit philosophischen Begriffen spielenden Philo ist Glaube höchste „Tugend" und „Werk einer großen und olympischen Vernunft", für Paulus das einzig würdige Verhalten des unwürdigen Menschen zum Empfang der göttlichen Gnade.

4. Bousset läßt diese Verschiedenheiten außer Acht. Er betont lediglich die innere Gleichartigkeit[1]) und gibt damit von der paulinischen πίστις ein schiefes Bild. Schuld daran trägt einmal der falsche Ausgangspunkt Röm. 14, 23[2]) in Verbindung mit dem Abrahamglauben. Viel besser hätte dieser allein, gerade in seiner „einseitigen" Hinwendung auf die göttliche Verheißung, das Wesentliche im paulinischen Glauben von vornherein hervorgehoben. Sahen wir doch, daß Paulus nie in abstracto davon redet, „daß er sich auf Gott verläßt oder . . in Gott seines Lebens Halt findet". Nein, sein Gottesglaube blickt stets auf die Heilsgeschichte. Gerade die von B. angezogenen Stellen Röm. 4, 17. 24; 10, 9 und selbst 1. Thess. 1. 9 bestätigen, wie wir sahen, diese Bezogenheit auf Christi Auferweckung. Andrerseits hätte B. im Anschluß an das δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ in 1. Thess. 1, 9 Gelegenheit gehabt, von dem Gehorsam des Glaubens zu reden. Solche Begriffszerlegung hat er unterlassen.

Hätte er im Einklang mit seinen wiederholten Hinweisen auf die Gemeindetradition mehr diese und die Propagandapraxis des Christentums und nicht so sehr Philos philosophische Terminologie zum Ausgangspunkt genommen, wäre wohl manche Ungenauigkeit vermieden worden.

Das gilt nicht zuletzt für das, was B. über den uns besonders interessierenden Christusglauben zu sagen weiß.[3]) Es ist eben nicht so, daß der Glaube des Paulus nur „zunächst seinen wesentlichen Inhalt bekommt durch die Beziehung auf die große in der Vergangenheit liegende Tatsache des Opfertodes (Röm. 3, 23 ff. und Gal. 2, 20)" (J. d. H. 47); sondern diese „charakteristische Beziehung auf die große Tat Christi in der Vergangenheit (Gal. 2, 20)" (a. a. O. 46) ist und bleibt das Ausschlaggebende. Von einem „Glauben an Christus" „in demselben Sinn und in demselben Umfang . . wie an Gott"[4]) ist nirgends die Rede.

„Glaube an Christus" gibt es in der Tat nur in jener „allgemeinsten Form" (J. d. H. 33) als „Glauben an die großen Wundertatsachen des Todes, der Auferweckung und der Erlösung"[5]). Nur diesen Heilsglauben fanden wir,

---

[1]) Im Kyrios Christos! – In der Religion des Judentums wird die philonische Frömmigkeit ohne Rücksicht auf Paulus skizziert.

[2]) Zum folgenden Kyr. Chr. a. a. O. Auch Morgan 116 beruft sich zur Rechtfertigung seiner Auffassung vom paulinischen Glauben auf Röm. 14, 23. – Über diese Stelle selbst s. o. S. 34 Anm. 3.

[3]) Hierzu vgl. das über Bousset in Teil I S. 20 ff. Gesagte.

[4]) K. Chr. 149 vgl. J. d. H. 42.

[5]) R. G. G. IV, 1295.

zwar „Christusglaube“ genannt, aber doch als Gottesglaube erkannt[1]). Und wie es Glaube an Gott und nicht an Christus war, so handelte es sich bei dem allem auch nicht um ein Verhältnis des Gläubigen zu Christus, sondern zu Gott, gerade auch in der Rechtfertigungslehre, wo die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ das Korrelat der χάρις θεοῦ ist.

Ob dieser so geartete Christusglaube, den man nur mit Vorbehalt „Glaube an Christus“ nennen sollte, auch noch in einem weiteren Sinn Glaube an Christus ist, wie es Bousset mit der Mehrzahl der Forscher will[2]) und wie es selbst Heitmüller anzunehmen scheint[3]), dergestalt nämlich, daß die πίστις ein Verhältnis des Frommen zu Christus einschließt, meint oder fordert, das vermögen wir auf Grund unserer Begriffsanalyse der πίστις in der Tat nicht zu sagen. Nicht nur fehlen bis jetzt dafür alle Anhaltspunkte[4]), — es machen sogar die ganz bestimmten Aussagen über Inhalt und Wesen der πίστις eine solche Bedeutung ihrerseits für die Christusfrömmigkeit recht unwahrscheinlich.

Wenn nun aber trotzdem eine solche Christusfrömmigkeit besteht und von der πίστις noch keine Linie dorthin führt, so kann nur die Prüfung jenes Verhältnisses des Frommen zu dem erhöhten Christus selbst endgültig darüber Aufschluß geben, ob die πίστις für dies Verhältnis oder in ihm vielleicht doch eine Rolle spielt oder nicht.

B.

Das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus.

I. Voraussetzungen.

1. Dabei muß eines freilich von vornherein festgestellt werden. Von einem Verhältnis des Gläubigen zu dem erhöhten Christus kann man naturgemäß nur dort sprechen, wo man überzeugt ist, daß Christus auferstanden ist und lebt[5]). Ohne diese Überzeugung fehlte jedem Verhältnis zu ihm der Boden. Die Gewißheit seiner Erhöhung aber hat der Christ im Glauben an jene Heilstatsache der Auferweckung. Damit ist die πίστις unerläßliche Voraussetzung für das Zustandekommen jeder Christusfrömmigkeit und man müßte grundlegend zugeben: Ohne πίστις keine Christusgemeinschaft[6]).

[1]) Heitmüller beschreibt ihn in seiner Weise ohne unsere scharfe Begriffsabgrenzung „als Vertrauen auf den Jesus auferweckenden Gott, auf die in Jesus Christus sich offenbarende Gnade Gottes, auf die in ihm sich vollziehende Erlösung ...“ (Die Bekehrung des Paulus, Z. Th. K. XXVII 152).

[2]) S. Teil I.

[3]) Heitmüllers Formulierung: „Der (Christus) Glaube im paulinischen Vollsinn als Glaube an Christus, als Vertrauen auf den Jesus auferweckenden Gott ...“ (s. o.) läßt es zum mindesten offen, ob die Worte „Glaube an Christus“ durch das folgende erläutert werden sollen oder ob sie schon selbst eine besondere Hinwendung des „(Christus) Glaubens“ an den erhöhten Christus ausdrücken.

[4]) S. o. S. 74; betr. Phm. 5 ebendort.

[5]) Vgl. etwa noch Röm. 1, 4; 2. Kor. 5, 16 und Phil. 2, 9—11; auch Klem. 58, 2: ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χρ. ... ἥ τε πίστις ... τῶν ἐκλεκτῶν und Ign. Sm. III, 1: πιστεύω ὄντα (dort allerdings im Sinn fleischlicher Auferstehung).

[6]) Mundle unterstreicht diese Selbstverständlichkeit für den Kult und die persönliche Frömmigkeit unnötig stark (a. a. O. 46 u., 70 u.).

Paulus selbst hat das allerdings nirgends so ausgesprochen. Gewiß kann auch er nicht ohne die Voraussetzung des „Glaubens“ an die Auferweckung von dem Auferstandenen reden, — das zeigt unsere seitherige Untersuchung zur Genüge. Wo Paulus aber diese πίστις fordert, geschieht es nicht, um sie zur Bedingung der Christusfrömmigkeit zu machen, sondern um ihre Bedeutung für das Verhältnis zu Gott klarzustellen. Darum darf man nicht von der πίστις ausgehen, um sich etwa gedankenmäßig die Möglichkeit und Beschaffenheit eines solchen Verhältnisses zu Christus klar zu machen, — das wäre graue Theorie und überdies, wie wir sahen, resultatlos — sondern man muß dorthin blicken, wo dieses Christusverhältnis in Erscheinung tritt, wo es gelebt wird und sich Ausdruck verschafft. Das ist für alle Christen im gemeinsamen Kultus der Fall.

2. Hier erst ist der Mutterboden für die Christusfrömmigkeit der Gemeinden, hier nur schauen wir hinein auch in das fromme Verhältnis des Einzelnen zu seinem „Herrn“. Denn dort im Kultus wird Christus erstmalig zum Objekt der Frömmigkeit[1]). Dort wird er ja gottesdienstlich verehrt. Dort rückt er als der gefeierte κύριος an Gottes Seite (Röm. 8, 34; Kol. 3, 1), ja fast an Gottes Stelle. Neben das „ἀββᾶ ὁ πατήρ“ Schreien des Gläubigen (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15) tritt das jauchzende „κύριος Ἰησοῦς Χριστός“ Rufen der sich zu ihm bekennenden und kniefällig vor ihm sich beugenden Gemeinde (Phil. 2, 10 f.; Röm. 10, 9; 1. Kor. 1, 2; Röm. 10, 12). Aus dieser gottesdienstlichen Verehrung heraus erklären sich zu großen Stücken die Aussagen über die neue Stellung Christi; erst von hier aus werden auch diejenigen über das Verhältnis des Einzelnen zu ihm ins rechte Licht gerückt.

3. Denn jetzt steht der εἷς κύριος neben dem εἷς θεός (1. Kor. 8, 6; dazu etwa 1. Theſſ. 3, 11; Röm. 11, 36; 2. Kor. 10, 5. 7; 1. Theſſ. 1, 2. 12; Gal. 1, 3; 1. Kor. 1, 3; 2. Kor. 1, 2; Phil. 1, 2; Phm. 3) und wie Gott schenkt er als der Herr der Herrlichkeit den Seinen Hilfe, Gnade und Segen[2]).

---

[1]) Dies und das folgende mit Bousset; s. o. S. 20 und K. Chr. 99 ff. 104 u. ö.

[2]) Es ist lehrreich, schon hier auf das Nebeneinander der Gottes- und Christusfrömmigkeit zu achten. Diese wächst unbekümmert neben dem Gottesglauben hoch, sodaß schließlich ihre Aussagen über Christus denen über Gottes Wirken an Pathos und Ehrerweisung, an Abhängigkeitsgefühl und Zuversicht kaum noch etwas nachgeben. Daß Gott trotzdem als der Oberste und Allbeherrschende erscheint, — s. o. S. 58 Anm. 4 und vgl. noch 1. Kor. 11, 3; 15, 28; 2. Kor. 13, 4 — kann an dem Nebeneinander jener beiden Arten des religiösen Lebens nichts ändern (s. auch u. C.). Man lese unter diesem Gesichtspunkt die entsprechenden Auslassungen des Apostels über Gott neben denen über Christus (wie sie in anderer Weise auch A. Seeberg „Die Anbetung des Herrn bei Paulus“ 18—23 nebeneinanderordnet). Paulus sagt: Gott wirkt alles (Phil. 1, 6; 2, 13; 4, 19): Er beruft (1. Theſſ. 1, 12; 4, 7; 5, 23 f.; 1. Kor. 7, 17), bestimmt zum Heil (1. Theſſ. 5, 9; Röm. 14, 3), schenkt und vermehrt den Glauben (1. Theſſ. 2, 13; 2. Theſſ. 1, 11; Gal. 1, 6; Röm. 12, 3; 15, 13); in der Verkündigung der Heilsbotschaft erweist sich seine Kraft (1. Kor. 1, 18. 24; Röm. 1, 16) und nur durch seine Berufung kommt man in Gemeinschaft mit Christus (1. Kor. 1, 9. 30; 2. Kor. 1, 21 f.; Kol. 1, 12; anders nur Röm. 1, 6: κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ); sein Reichtum wird alle Not befriedigen (Phil. 4, 19). Gott gibt Charismata (1. Kor. 12, 7 f.; Röm. 12, 6), bereitet die himmlische Wohnung (2. Kor. 5, 5) und schenkt das ewige Leben (Röm. 2, 6 f.; 6, 23). Von ihm kommt Gnade und Friede (freilich nur in Kol. 1, 2 ohne Ἰ. Χρ.) und auch in Jesus offenbarte sich nur seine Gnade (Röm. 5, 15, vgl. 2. Kor. 1, 19 f; 5, 19; Kol. 1, 27). An seinem Willen ist alles gelegen (Röm. 1, 10; 15, 32; Kol. 4, 3). Gott rechtfertigt (Röm. 8, 33 u. ö.), er verteilt Rettung und Verderben (Phil. 1, 28 u. ö), er schenkt [seinen] heiligen Geist (1. Theſſ. 4, 8; [Gal. 4, 6;] 1. Kor. 6, 19; 2. Kor. 1, 21 f.;

Christus ist reich für Alle (Röm. 10, 11; 1. Kor. 1, 5). In seiner großen Liebe (2. Kor. 5, 14; Röm. 8, 35; 2. Thess. 2, 13; Gal. 2, 20) hat er verziehen (Kol. 3, 13) und sich der Menschen angenommen (Röm. 15, 7), hat er die Christen vom Gesetz losgekauft (Gal. 3, 13) und zur Freiheit befreit (Gal. 4, 5; 5, 1). Er stärkt und bewahrt im Glauben (1. Thess. 3, 12; 2. Thess. [2, 16 f.] 3, 3. 5; 1. Kor. 1, 7 f.; 2. Kor. 10, 8). Er richtet (1. Kor. 11, 27–32), 2. Thess. 1,9 sogar an Gottes Statt. Christus gibt Lohn (Kol. 3, 24). Zu ihm betet Paulus wie zu Gott (2. Kor. 12, 8), seine Gnade erfleht er insbesondere für die Glaubensgenossen (vgl. die Briefschlüsse 1. Thess. 5, 28; 2. Thess. 3, 18; Gal. 6, 18; 1. Kor. 16, 23; Röm. 16, 20; Phil. 4, 23; Phm. 25); mit seinem Segen will er zu ihnen kommen (Röm. 15, 29), wenn er es zuläßt (1. Kor. 4, 19; 16, 7; Phil. 2, 24). Christus, der Herr, gibt Frieden (2. Thess. 3, 16; Kol. 3, 15; anders Phil. 4, 7)[1].

Darum, wie sehr Paulus selbst Gotte lebt (2. Kor. 5, 13), sich ihm verantwortlich weiß (2. Kor. 2, 17; 11, 2) und die Gemeinden ermahnt, nach Gottes Willen zu leben (1. Thess. 1, 9; 2, 15; 4, 1. 13; 5, 18; 1. Kor. 6, 19; 7, 19. 22; 2. Kor. 4, 2; Röm. 6, 11. 13. 22; 7, 4. 6; 8, 7 f.; 12, 1 f.; 14, 18; Phil. 2, 13; Kol. 2, 19; 4, 12), wie er Gott die Ehre gibt (Gal. 1, 4c; 1. Kor. 1, 31; 2. Kor. 1, 20; 4, 15; 10, 31; Röm. 15, 17; Phil. 1, 11; 2, 11; 4, 20), — so beschwört er sie doch ebenso unter Anrufung Christi (1. Thess. 4, 1; 2. Thess. 3, 12; 1. Kor. 1, 10; 10, 1; Röm. 15, 30; nur in Röm. 12, 1 Gottes), für Christus zu leben (1. Kor. 7, 32–35; 2. Kor. 5, 15; Röm. 14, 7–9; Kol. 1, 28; 3, 23. 25), ihm zu dienen (Röm. 12, 11; 14, 17 f.; 16, 18; Kol. 3, 25), für ihn zu arbeiten (1. Kor. 15, 58) und zu leiden (Phil. 1, 29 f.), sein Liebesgesetz zu erfüllen (Gal. 6, 2), zu seiner Ehre (2. Kor. 8, 19) und zu seiner Verherrlichung (Phil. 1, 20).

Deshalb kann sich auch Paulus persönlich, — bei all seinem Trauen und Sichbeziehen auf Gott (1. Thess. 2, 4. 5. 10; Gal. 1, 20; 1. Kor. 15, 10; 2. Kor. 1, 17 f. 23; 2, 14 f.; 7, 40; 11, 31; Röm. 15, 15; Phil. 1, 8), als dessen (!) „Apostel" und „Mitarbeiter" er sich weiß (2. Kor. 1, 1; 3, 5 f.; 4, 1 f.; 6, 1. 3 f.), — in noch viel stärkerem Maße auf Christus berufen (2. Kor. 2, 10), dessen „Apostel" und „Knecht" er — wieder freilich nur durch Gottes Willen (s. o. und 1. Kor. 1, 1; 2. Kor. 1, 1; Kol. 1, 1) — ist (1. Thess. 2, 7; 1. Kor. 1, 17; Röm. 15, 16; 2. Kor. 11, 23; 1. Kor. 11, 1; Gal. 1, 10; Röm. 1, 1; Phil. 1, 1; dazu Phil. 3, 8; Phm. 1. 9. 13; 1. Kor. 4, 1–5; 2. Kor. 2, 10; 1. Kor. 9, 21; 7, 25; 14, 37; Phm. 8; 2. Kor. 10, 8; 13, 10; 11, 10; Röm. 1, 4 f.; Röm. 9, 1; 14, 14; 2. Kor. 12, 3; Kol. 1, 29; Röm. 15, 16–18; 1. Kor. 1, 31; 15, 31; Phil. 2, 24: 1. Thess. 5, 27; 1. Kor. 1, 10; Phil. 2, 1). Beides steht nebeneinander (Gal. 1, 1 und 2. Kor. 12, 9). Beides ist ihm Selbstverständlichkeit.

II. Die Christusfrömmigkeit.

1. In all diesen Aussagen ist das Verhältnis des Gläubigen zu dem erhöhten Christus durch das eine Wort „Herr" scharf umrissen und bestimmt.

5, 5; Röm. 5, 5). Überall zeigt sich seine ewige Liebe (1. Thess. 1, 4; 2. Thess. 2, 16; 2. Kor. 13, 11. 13; Röm. 1, 7; 5, 5. 8; 8, 37 [? Christus ? s. V. 35 und 39]) und Treue (1. Thess 5, 24; 1. Kor. 1, 9; 10, 13; 2. Kor. 1. 18).

[1]) Vgl. auch die oben S. 68 genannten Stellen mit der Wendung „durch Christus".

Logische Folgerungen verschlingen sich mit kultischen Gegebenheiten zu einem Abhängigkeitsverhältnis, in dem Christus wahrhaft der κύριος und der Gläubige sein δοῦλος ist, der ihm wie Gott vertraut, ihn liebt (1. Kor. 16, 22), ihm dient (s. o.) und ihm gehorsam ist (2. Kor. 10, 5). Nachdem Christus für die Menschen gestorben und die Rettung zum ewigen Leben nur durch ihn ermöglicht ist, gilt es, ihm restlos das Leben zu weihen, weil man im Leben und im Sterben an ihn, den Herrn über Tote und Lebendige verloren ist (Röm. 14, 8 f.)[1]), ihm ganz gehört (ebendort und Gal. 5, 24) und nur so hoffen darf, einst bei Gott „mit ihm" zu leben (2. Kor. 13, 4; Röm. 5, 10; [6, 4;] Kol. 3, 3 f.; bes. schön 1. Thess. 5, 9 f.).

2. Aber das Verhältnis des Menschen zu Christus ist nicht nur das eines Knechtes zu seinem Herrn, wo der Gehorsam seine Schranken zieht, mag auch die Liebe die Augen leuchten lassen in freiwilligem Dienst. Die Christen sind vielmehr ganz tief innerlich ergriffen von Jesus Christus, — wenigstens bekennt so Paulus von sich Phil. 3, 12: ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χρ. 'Ι. — wie der Apostel denn auch den Korinthern schreiben kann, er habe sie wie eine Braut dem Herrn zuführen wollen zu lauterer Treue (2. Kor. 11, 2 f.). Sogar die Parallele der geschlechtlichen Einigung kann Paulus bei der Zeichnung dieses Verschmelzens mit Christo, dieses „Hangens am Herrn" streifen (1. Kor. 6, 17).

3. Und doch ist auch hiermit noch nicht die höchste Stufe der Christusgemeinschaft (κοινωνία 1. Kor. 1, 9) erreicht. Sie liegt erst dort, wo der erhöhte Herr im Kult als der gegenwärtige, alle spürbar durchströmende Geist erlebt wird. Erst aus dieser überwallenden Erfahrung heraus formt sich die Sprache, in der Paulus das Innigste und Tiefste über das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus auszusprechen vermag. Da werden seine Bilder noch plastischer und atmender, berühren sich mit der Mysteriensprache der anderen zeitgenössischen Erlösungsreligionen und spiegeln in glühender Mannigfaltigkeit die Stärke jener Pneuma-durchfluteten Atmosphäre wieder. Aus den Schauern kultischen Ergriffenseins erwächst jene mystische Verbundenheit mit Christus, die das persönliche Leben jedes Einzelnen und das der christlichen Gemeinde in ihrer Gesamtheit tief und dauernd in die allzeit gegenwärtige Lebensmacht des pneumatischen Christus hineintaucht.

Ehe wir jedoch auf Grund von 2. Kor. 3, 17 die Gleichung ὁ κύριος = τὸ πνεῦμα für gültig erachten, seien kurz die Linien aufgezeigt, die Paulus zu dieser Gleichsetzung hinführen konnten.

a) Eine weitschichtige Darlegung dessen, was für Paulus die Welt des πνεῦμα bedeutet, erübrigt sich hier. Es genügt festzustellen, daß dieser Geist allen Christen zu eigen gedacht ist (Gal. 3, 2 f.; 1. Kor. 12, 13), daß er in ihnen wohnt (1. Kor. 3, 16; 16, 19; Röm. 8, 9b. 11) als die treibende, supranatural gedachte Kraft ihres neuen Lebens (Gal. 5, 18; Röm. 8, 4 f. 14) und sie umgibt als die neue Lebenssphäre (Röm. 8, 9), aus der heraus alles sittliche Verhalten (Gal. 5, 22) ebenso erwächst wie die charismatisch-ekstatischen Wirkungen im Gottesdienst (1. Thess. 5, 19; 1. Kor. 12 und 14). Diesen Geist

[1]) Zu Röm. 14, 9b: ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ gibt das Hermesgebet I des Papyrus Leidensis W (Reitzenstein Poimandres 17) eine schöne Parallele: σὺ δὲ κυριεύεις τῆς ζωῆς.

muß jeder Christ besitzen (vgl. Gal. 6, 1; 1. Kor. 2, 15; 3, 1 mit 1. Kor. 2, 14; 3, 1. 3); ohne ihn darf er sich nicht Christi eigen nennen (Röm. 8, 9).

b) Mit dieser letzten Stelle ist bereits auf eine innerliche Beziehung zwischen πνεῦμα und Χριστός hingewiesen, schon dadurch, daß der „Geist" hier wie in Phil. 1, 19; Gal. 4, 6 als „Geist Jesu Christi" erscheint, während er an anderen Stellen „Geist Gottes" genannt wird (so 1. Thess. 4, 8; 1. Kor. 2, 12. 14; 3, 16; 6, 19; 2. Kor. 1, 21 f.; 3, 3; 5, 5; Röm. 5, 5; 8, 9a. 11. 14).

Doch ist das Verhältnis von πνεῦμα und Χριστός und ihre enge Verwandtschaft durch diese Aussage über das Korrespondieren von Geistbesitz und Christuszugehörigkeit nur von fernher angedeutet. Die Parallelen sind anderwärts weit eindrucksvoller.

Schon ein rein **äußerliches Nebeneinander** fällt auf. In 2. Kor. 1, 21 f. heißt es: ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστόν . . . ὁ θεός und anschließend daran ὁ καὶ . . δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος. Gal. 5, 24 f. steht οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ in unmittelbarer Parallele mit εἰ ζῶμεν πνεύματι. Ähnliches beobachten wir in Röm. 8, 9 f. (doch s. u.). Die Gleichsetzung von οὐκ . . ὡς πνευματικοῖς mit ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ in 1. Kor. 3, 1 mag das noch unterstreichen. Mehr an der Oberfläche liegen dann Bemerkungen wie Röm. 9, 1: „Ich sage die Wahrheit ἐν Χριστῷ . . , mein Gewissen bezeugt es mir ἐν πνεύματι ἁγίῳ und Phil. 2, 1: εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ . . . εἴ τις κοινωνία πνεύματος.

Tiefere Beziehungen zwischen Christus und Pneuma werden aber angerührt in 1. Kor. 12, 12 f.: οὕτως καὶ ὁ Χριστός, καὶ γάρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν. Dazu muß man 1. Kor. 6, 11 vergleichen (ἀλλὰ ἀπελούσασθε . . ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ. καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν), um sich an den Zusammenhang beider Größen mit der Taufe zu erinnern (s. u.; vgl. bereits 1. Kor. 12, 12 f. und 1. Kor. 1, 21 f.).

Stehen damit Christus und Pneuma entscheidend am Anfang des neuen Christenlebens, so steht auch das Leben selbst unter beider Zeichen (vgl. Röm. 8, 4: τοῖς περιπατοῦσιν . . κατὰ πνεῦμα mit 15, 5: τὸ αὐτὸ φρονεῖν . . . κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν; ebenso Gal. 5, 16: πνεύματι περιπατεῖτε mit Kol. 2, 6: ἐν αὐτῷ [= Χρ.] περιπατεῖτε). Darum kann Paulus Röm. 15, 18 ohne Anstoß in einem Atemzug sagen: κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ . . . ἐν δυνάμει . . πνεύματος ἁγίου.

So reiht sich Aussage an Aussage. Jede verstärkt die vorhergehende. Und ohne daß wir jede einzelne untersuchen müßten, schwillt aus dem „Geist Gottes", dem „heiligen Geist", dem, der Geist von „Christi Geist" ist (Röm. 8, 9; Phil. 1, 19) und dessen Besitz allein das Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς zu sprechen befähigt (1. Kor 12, 3), das Pneuma zu einer Größe an, die unter der Hand an Christi Stelle treten kann, wie umgekehrt in Röm. 8, 9 f. πνεῦμα, πν. θεοῦ, πν. Χριστοῦ, Χριστός (!) und wieder πνεῦμα ohne Schwierigkeit miteinander wechseln[1]) – bis sich dieses Nebeneinanderstehen und Ineinanderfluten, dies Anklingen und Zusammentönen auflöst in die klaren, unmißverständlichen Worte des gipfelnden Satzes: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν (2. Kor. 3, 17).

Mit solchem Fanfarenklang findet er sich freilich nicht bei Paulus. Dort steht er vielmehr ganz bescheiden im Zusammenhang seiner Beweisführung

[1]) Sehr zu Unrecht folgert W. Weber aus dieser Stelle die „Tatsache, daß die Paulinen Christus, Gott (!) und Geist geradezu miteinander vertauschen können" (a. a. O. 54 mit Anm. 3).

für die Überlegenheit des Neuen Bundes über den Alten und zwar als Mittelglied seines Schlußverfahrens, gleichsam in Parenthese. Doch schwächt das die Bedeutung seines Inhaltes nicht ab, wenn man auch nicht vergessen darf, wie gewaltsam Paulus oft in rabbinischer Meisterschaft seinen Stoff benutzt. „Stoff" zwar im Sinn eines von außen gegebenen, bereits formulierten Wortes scheint ihm dieser Satz hier nicht zu sein, doch aber Mittel. Denn Paulus zwingt mit ihm das «κύριος» des vorausgehenden Exoduszitates in die ihm gerade nötige Färbung hinein. Dabei gebraucht er die Gleichung ὁ κύριος = τὸ πνεῦμα wie etwas ihm ganz Selbstverständliches und seinen Lesern Geläufiges, oder – vorsichtiger ausgedrückt – als etwas, was ihm an dieser Stelle auszusprechen keine Bedenken macht. Unstatthaft wäre es dagegen zu sagen: Der Herr ist nur „der", d. h. der den Christen bekannte „Geist", oder auch die Gleichung herumzudrehen, so daß allgemein der Sinn herauskäme: Der Geist ist der Herr. Das verbieten schon die mehrmals zitierten Stellen Röm. 8, 9 und Phil. 1, 9, wo vom Geist Christi die Rede ist, überdies auch schon seine Sonderbezeichnung πνεῦμα ἅγιον und πνεῦμα τοῦ θεοῦ.

Trotz dieser Grenze bleibt die Möglichkeit der Gleichsetzung beider Größen nun aber ausgesprochen, und da es uns hier um den Nachweis ihrer engen Verwandtschaft zu tun ist, seien noch drei andere Stellen zur Bestätigung von 2. Kor. 3, 17 genannt. Die erste ist die oben erwähnte Röm. 8, 9 f., in der Χριστός zwanglos mit πνεῦμα wechselt. Ausdrücklich betont dann ferner die pneumatische Seinsweise Christi 1. Kor. 15, 45, wo Christus in seiner Gegenüberstellung mit „dem ersten Adam" als ὁ ἔσχατος Ἀδάμ ein πνεῦμα ζωοποιοῦν genannt wird (vgl. auch V. 44: ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν). Schließlich gehört auch der im Kampf gegen die Unzucht geprägte Satz 1. Kor. 6, 17 hierher (ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν), in dem die pneumatische Existenz des Herrn als selbstverständlich angenommen ist.[1])

c) Diese Beobachtungen geben uns nun die Mittel an die Hand, auch die übrigen Aussagen, in denen Paulus das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus mit der vollen Inbrunst mystischen Erlebens beschreibt, nachzufühlen und zu verstehen. Die Überzeugung, daß der Herr in dem Geist gegenwärtig ist, ist dabei überall Voraussetzung. Die pneumatischen Erfahrungen und Vorstellungen drängen notwendig zur Christusmystik hin. Das zeigt sich vor allem schon im Sakrament der Taufe.[2])

Denn bei der Taufe haben die Christen nicht nur den Geist getrunken (1. Kor. 12, 13; vgl. 2. Kor. 1, 21 f.), sind sie nicht nur „gesalbt" und auf Christus „versiegelt" worden (2. Kor. 1, 21 f.; vgl. Hi. He. Sim. IX 16, 3 f.), vielmehr bedeutet die Taufe eben den Anfang des „In-Christus-hinein-verfestigtwerdens" (2. Kor. 1, 21: ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστόν). Man wird deshalb nicht nur – weil unter Anrufung des Herrn Jesus Christus – „in seinen Namen hineingetaucht" (1. Kor. 1, 13: ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε vgl. auch 1. Kor. 6, 11: ἀπελούσασθε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ.), wobei die primitive Vorstellung noch mitschwingen mag, daß die mit dem Namen

---

[1]) Hatch verweist in ähnlichem Zusammenhang (a. a. O. 39 Anm. 1) außer auf 1. Kor. 15, 45 noch auf 1. Kor. 1, 24 und 2, 8, ohne daß dort von der Identität Christi und des Pneuma die Rede wäre.

[2]) Sommerlath a. a. O. 72 ff. hebt diese Bedeutung der Taufe für die Entstehung der Christusgemeinschaft mit Nachdruck hervor.

des Kultheros verbundene zauberhaft wirksame Kraft auf den Täufling übergeht, — nein, Paulus sagt geradeaus: „Wir sind in Christum hineingetauft" (Röm. 6, 3: ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστόν, ebenso Gal. 3, 27), d. h. in seine pneumatische Seinsweise hineingetaucht. Jeder, der getauft ist, hat ihn „angezogen" (Gal. 3, 27: ὅσοι γὰρ εἰς Χρ. ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε), unverlierbar und verpflichtend. Christus selbst ist die neue Lebenssphäre, die geistig-reale-supranaturale Lebensluft; überall spürt man nun sein Wirken und seine Gegenwart, — der Christ hat Leben nur „in ihm".

d) Das ist die große Gnadengabe Gottes: „Ewiges Leben in Christo Jesu unserem Herrn" (Röm. 6, 23). „Der Sünde tot — Gotte leben in Christo Jesu" (Röm. 6, 11): So will es das „Geistgesetz des Lebens in Christo" (Röm. 8, 2). „Im Herrn Christus Jesus wandeln, eingewurzelt und sich auferbauend in ihm" (Kol. 2, 6), das ist der Christen höchste Losung. Sind sie doch schlechthin „in ihm" (Röm. 8, 1: τοῖς ἐν Χρ. Ἰ.). Darum gibt es nur eine Aufgabe: „Im Herrn zu stehen" (Phil. 4, 1: οὕτως στήκετε ἐν κυρίῳ) und eine Bitte zu Gott: „Herzen und Sinne in Christo Jesu" zu „bewahren" (Phil. 4, 7). Nur wer so immer „im Herrn" bleibt, vermag dann auch im Abendmahl die höchsten Schauer der stofflichen Vereinigung mit dem erhöhten Christus, die κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ zu erleben.

e) Und damit schlägt die Betrachtungsweise um. Ist der Gläubige „in Christo", in der Wirklichkeit seines überall — nicht nur im Kultus — lebendigen Seins, das in religiöser Inbrunst, im sittlichen Gewissen und in der neuen stürmisch-freudigen Tatkraft ebenso erlebt wird wie in den mannigfachen Äußerungen der bald ruhig stetigen, bald ekstatisch aufreißenden Mächte, die man dem Pneuma zuschreibt, so daß man eine Grenze zwischen beiden in dem eigenen Leben kaum noch ziehen zu können vermeint, — so spürt mit all dem der Christ den Christus Kyrios auch in sich[1]): „Wenn Christus in euch ist, dann . .

---

[1]) Eine gewisse Parallele zu diesem Wechsel der Betrachtungsweise, wonach der Myste bald sich „in Gott" weiß und bald „Gott in sich", finden wir schon in den von Reitzenstein (Poimandres 17 ff.) zitierten Hermesgebeten mit der dort mehrmals vorkommenden Formel: σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ (S. 17: I 11; S. 21: III 11) bzw. ἐγώ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ (S. 21: II 7). Dazu wären aus dem Zusammenhang ergänzend die entsprechenden Aussagen über das Innewohnen des Gottes heranzuziehen, so I 10: εἰσέλθοις τὸν ἐμὸν νοῦν, καὶ τὰς ἐμὰς φρένας εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου und II 1: ἐλθέ μοι κύριε Ἑρμῆ ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν. Solches Einwohnen der Gottheit will ja auch das Zaubergebet an Horus (VI 3 f. a. a. O. 26 ff.) durch die siebenmal wiederholten Beschwörungsworte εἴσελθε φάνηθί μοι erzwingen (7. 8. 10. 12. 13. 15. 16). Auch die von R. zitierten Stellen des Papyrus Insinger XXXV 17: „Erkenne die Größe Gottes, um sie in deinem Herzen wohnen zu lassen" und XXXVI 3: „Der Fromme mit der Größe Gottes im Herzen" wären hier zu vergleichen (a. a. O. 217 und 237), vor allem aber der Passus XXXV 19: „Thot (?) ist Herz und Zunge des Frommen; siehe sein Haus ist der Gott." — Gewiß sind Vorstellung und Mystik hier jeweils anders gefärbt und bedingt. Aber R. hat recht, wenn er im Anschluß an jene Belege feststellt: „So ist der Fromme in Gott und Gott in ihm." Freilich ist von Paulus eine Identität Gottes (bzw. Christi) und des Mysten, wie wir sie in den obengenannten Hermesgebeten sahen oder wie wir sie in dem ophitischen Evaevangelium mit der knappen Prägung ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ (a. a. O. 242) finden, nirgends ausgesprochen. (Ähnlich äußern sich Hatch 40, 74 und 82, Morgan 142, Garvie 132, auch Burton Scott Easton, „The Pauline theology and Hellenisme" in The American Journal of Theology XXI, 3, 1917, S. 378 f.). Ebensowenig kann bei Paulus die Rede von

ist der Geist Leben!“ ruft Paulus erfahrungsfreudig der Gemeinde in Rom zu (Röm. 8, 10). Denn dies erst ist der oberste Maßstab für den rechten Glauben, ob Christus in den Menschen ist oder nicht. Darum schreibt er den Korinthern (2. Kor. 13, 5): „Stellt an euch selbst die Probe an, ob ihr im Glauben seid, prüft euch selbst! Erkennt ihr denn nicht an euch, daß Jesus Christus in euch ist?“ Ja er ist es und soll es immer noch mehr werden (Gal. 4, 19: „Meine Kinder, um die ich wiederum Wehen leide, bis Christus in euch Gestalt gewinne“). Das unaussprechliche Verspüren des Christus selbst in der eigenen Brust, das Ergriffensein von ihm, das Aufgehen in ihm, das ist das Entscheidende. Von ihm erfüllt, getragen und getrieben sein, in ihm leben, sterben und ewig sein: Das ist nach des Apostels Auffassung Christenleben, recht eigentlich ein „Christusleben“.

4. Gott versinkt hier. Für ihn scheint kein Raum mehr zu sein[1]. Der Christ weiß sich nur Christus gegenüber, blickt allein auf ihn und lebt in ihm.

Aber sagen wir damit nicht doch zuviel? Ist nicht Gott selbst in Christus, so daß die Gläubigen durch das In-ihm-sein gleichzeitig „in Gott“ sind?[2])

Nein. Das johanneische, im 4. Evangelium allerdings im ἐγώ-Stil formulierte: „Er und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30) kann Paulus nicht mitbekennen[3]). Der erhöhte Christus, der κύριος Ἰησοῦς, mag er immerhin εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου genannt werden (Kol. 1, 15), mag in ihm – antignostisch gesprochen – „das ganze Pleroma der Gottheit leibhaftig wohnen“ (Kol. 1, 19; 2, 9), – die unio mystica magna des Johannesevangeliums: Der Vater in Christus und Christus in den Gläubigen, deshalb die Gläubigen in Christus und damit im Vater (Joh. 14, 20 – 23; 15, 9f.; 17, 11. 21) gibt

---

jener „Ubiquität Christi“ sein, die das Logion Jesu von Behnesa (239 f.) voraussetzt, oder von jenem „Panchristismus“, den die Worte des Martyriums Petri: σὺ τὸ πᾶν καὶ τὸ πᾶν ἐν σοὶ καὶ τὸ ὂν σύ widerspiegeln. Geht doch auch die Frömmigkeit des Corp. Herm. in diesem Punkt völlig andere Wege als Paulus (vgl. etwa V [VI] 9 und 11 a. a. O. 244 o.). Dennoch werden wir zumal wegen der bedeutsamen Parallelen im Johannesevangelium: καθὼς σὺ πάτερ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν (17, 21), ebenso V. 22 f.: ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς ἕν· ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί und nicht zuletzt im Hinblick auf das von Reitzenstein (24 f.) beiseite gelassene Wort 14, 20: ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν die Ähnlichkeit solcher Wechselmystik nicht unerwähnt lassen dürfen.

[1]) Rohde, Gottesglaube und Kyriosglaube bei Paulus, Z. N. W. 1923, 47 f., bezeichnet es als eine „unerträgliche Zwiespältigkeit“, „wenn Gott für die Christusmystik ziemlich irrelevant wäre“ und glaubt diese Zwiespältigkeit nur durch Annahme einer „Synthese zwischen Gott und Christus bei Paulus“ im Sinn einer „Christianisierung seines Gottesbildes“ überbrücken zu können (55 f.). Was πίστις sei, behandelt er nicht.

[2]) So besonders H. E. Weber, Die Formel in Christo Jesu . . . 232: „Paulus hat die Gottesmystik als Christusmystik“ und 242: „Die Christusmystik bedeutet die Vermittlung der Gottesmystik durch die im Glauben angeeignete geschichtliche Offenbarung des Gottessohnes.“ Ähnlich mit Berufung auf diesen auch W. Weber 54 f., vgl. 23 und 116, und vom katholischen Standpunkt aus Meinertz a. a. O. 2: „Christus selbst ist der Führer zu Gott hin, und da die Gottheit in ihm selbst leibhaftig wohnt, ist kein eigentlicher Unterschied zwischen paulinischer Christusmystik und Gottesmystik zu machen.“

[3]) Auch das ἐν Χριστῷ von 2. Kor. 5, 19 (θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ) ist nicht mystisch, sondern instrumental zu verstehen, abhängig von καταλλάσσων (nicht etwa nur von ἦν).

es bei Paulus ebensowenig wie das andere Jesu Mittlerstellung betonende Wort: „Er ist der Weg . . . , niemand kommt zum Vater, denn durch ihn" (14, 6; auch gegen Mayer a. a. O. 98 vgl. o. S. 82 Anm. 2). Denn das ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι (Kol. 2, 10) bezieht sich, wie die folgenden Verse zeigen, ganz ausschließlich nur auf die Gemeinschaft mit Christus. Der Gedanke, daß Gottes Pleroma in ihm beschlossen ist, tritt sofort wieder zurück, war ja auch wesentlich polemisch bedingt. Und die Wendung 2. Kor. 6, 16: ἡμεῖς γάρ ναὸς θεοῦ ἐσμὲν ζῶντος wird schon durch den Zusammenhang der Parenese sofort ihres möglicherweise mystischen Beigeschmacks entkleidet, besonders aber dann durch die Ausführungen der zur Erläuterung angezogenen (καθὼς εἶπεν ὁ θεός . .) alttestamentlichen Stellen mit ihrem scharfen «ἔσομαι αὐτῶν θεός . . . ἔσομαι εἰς πατέρα καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας». Wenn wir bei Paulus die Kette Mensch-Christus-Gott überhaupt schlingen wollen, so dürfen wir es nur mit den Worten 1. Kor. 3, 22. 23: πάντα ὑμῖν — ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ — Χριστὸς δὲ θεοῦ [1]) oder mit dem Bilde von 1. Kor. 11, 3: παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός . . . . κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός (vgl. auch Röm. 6, 10 f.: ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ. οὕτως καὶ ὑμεῖς . . ζῶντες δὲ τῷ θεῷ ἐν Χρ. Ἰ.).

„Mystik" liegt in diesem Zusammenhang bzw. in dieser Abhängigkeit jedenfalls keine vor, Gottesmystik schon gar nicht [2]). Auch Kol. 3, 3: ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ hat in seiner eschatologischen Prägung (vgl. V. 4: ὅταν Χρ. φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν) mit Gottesmystik nichts zu tun [3]), erst recht nicht der formelhafte Briefeingang 1. Thess. 1, 1: τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσ. ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰ. Χρ. (vgl. dazu 2, 14: τῶν ἐκκλ. τοῦ θεοῦ ἐν Χρ. Ἰ.). Es ist eine völlige Verkennung dessen, was Paulus dort, wo er in vollem Pathos ἐν Χριστῷ sagt, — zum abgeschliffenen Gebrauch s. u. — meint, wenn man mit Hinweis auf jene äußerlich freilich „völlig analoge Ausdrucksweise" mit Deißmann (Formel 93) „Licht auf unser Problem" werfen zu können glaubt, um damit vielleicht nebenbei eine Gottesmystik bei Paulus festzustellen. D. geht dabei wieder so weit, daß er neben Kol. 3, 3 die Verbindungen παῤῥησιάζεσθαι und καυχᾶσθαι ἐν τῷ θεῷ (1. Thess. 2, 2; Röm. 2, 17; 5, 11) zum Beweis anführt (a. a. O.) und sich bei seinem Hinweis auf Apg. (!) 17, 28 als „Ausdruck einer räumlichen Beziehung: Gott ist als Element gedacht, in welchem wir leben . . " (94) bedenklich der Methode eines Schlatter oder Feine (s. o. Teil I) nähert. Selbst Bousset hebt diese

---

[1]) Ebenso Garvie 112.

[2]) Vgl. Morgan 122: „Now it is true that Paul's mysticism is not a God but a Christ mysticism." Ebenso Schweitzer 174: „Gott, und darin zeigt sich das Jüdische, ist rein transzendent. — Gottesmystik gibt es für den Apostel nicht." Nur ist es falsch oder mindestens schief gesehen, wenn Schw. sich verbessert: „oder noch nicht" und hinzufügt: „Einst freilich wird sie Realität werden, nach Beendigung des messianischen Reichs, wenn Gott sein wird «alles in allem»." Das ist bestenfalls eschatologischer Pantheismus oder wenn man will: pantheistische Eschatologie, aber keine Mystik.

[3]) Gegen Meinertz' Auffassung (a. a. O. 4), diese Stelle sei „wohl die treffendste Formel der paulinischen Mystik" und gegen Kennedy, der meint: „We do not require to dwell on the fact, often emphasised, that Paul's is a Christ-mysticism rather than a God-mysticism. The distinction must count for little in view of a statement like Colossians III 3: «Your life is hid with Christ in God»" (Expos. VIII 23 S. 210).

völlige Verschiedenheit des Frömmigkeitsverhältnisses zu Gott von dem zu Christus nicht scharf genug hervor (K. Chr. 119f.). Zwar weist er darauf hin, daß Paulus „die Wendungen εἶναι ἐν θεῷ, θεός ἐστι (οἰκεῖ) ἐν ἡμῖν so gut wie gar nicht kennt". Doch macht auch er hinsichtlich Kol. 3, 3 eine Einschränkung und glaubt, daß außerdem in Röm. 6, 10f.; Phil. 2, 13 und 1. Kor. 3, 16 „vielleicht . . eine gewisse Gottesmystik enthalten" sei. Die letzten Stellen entbehren aber in ihrer ethischen Färbung jedes mystischen Beigeschmacks. Gerade Röm. 6, 11: ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χρ. Ἰ. zeigt klar den Unterschied der Einstellung (vgl. auch 2. Kor. 2, 17 und 12, 1: κατέναντι θεοῦ ἐν Χρ. λαλοῦμεν).

Gott ist eben für Paulus der Willensgott des A. T. Er behält für ihn den unbedingten Persönlichkeitscharakter, den ihm Moses und die Propheten einst verliehen. Als πνεῦμα wie den κύριος Χριστός, d. h. in der Kategorie des Mystischen vermag sich Paulus Gott nicht vorzustellen. Das wäre für ihn eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Lediglich sein Verhältnis zu Christus steht im Zeichen der Mystik, eben auf Grund der kultischen Voraussetzungen und der Zeitanschauungen überhaupt. Gott gegenüber eine solche Erweichung des Abstandes annehmen zu wollen, wäre für Paulus unmöglich gewesen. Auch den mehr pantheistischen als mystischen Satz der Apg. 17, 28: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν hätte Paulus niemals von Gott, höchstens mit Beziehung auf Christus aussprechen können.

5. Doch sind wir mit diesen für das Auseinanderhalten der Gottes- und Christusfrömmigkeit notwendigen Feststellungen etwas vom Wege abgekommen. Es galt, die **Folgerungen**[1]) **aus dem** ἐν Χριστῷ εἶναι und dem Χριστὸς ἐν ἡμῖν zu ziehen.

Wieder muß die Taufe Ausgangspunkt sein[2]). Denn nun rücken die großen Tatsachen des Leidens, des Kreuzestodes, der Auferweckung und des Lebens Christi in der Lichtherrlichkeit himmlischen Glanzes in das Blickfeld des in der Taufe in Christus hineingestellten Menschen. Nun erst vollendet sich die Gemeinschaft. Das „in Christus" wird in besonderer Weise ein „mit Christus" von ganz prägnanter Art. „In ihn getauft werden" bedeutet nun nichts weniger als in sein Schicksal **verhaftet** werden, religiös wie sittlich betrachtet. Ganz nach Art der mysteriösen Frömmigkeit jener Zeit „erlebt der Fromme" bei diesem Initiationsakt „in mystischer Gemeinschaft . . dasselbe, was der göttliche Heros in vorbildlicher Kraft vorher und prinzipiell erlebt hat"[3]).

Wurde Christus für sie gekreuzigt, so sind die Christen mitgekreuzigt, ihrem Fleisch, ihren Begierden, der Welt (1. Kor. 1, 13; Gal. 2, 6; 6, 14; Röm. 6, 6). Sie teilen die κοινωνία seiner παθημάτων (Phil. 3, 10; vgl. Röm. 8, 17: συνπάσχομεν). Ist er gestorben, so sind es auch die, die zu ihm gehören (2. Kor. 5, 14; Röm. 6, 3. 8; Phil. 3, 10), – wurde er begraben, so auch sie

[1]) **Schmitz**, a. a. O. 42ff. überspringt diese Tatsache der Folgerung, indem er die Einheit mit Christus sofort als „Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus" faßt und aus dieser – nicht aus jener – das Lebensgefühl des Apostels hervorgehen läßt.

[2]) Vgl. **Sommerlath** a. a. O. 76f.

[3]) **Bousset**, K. Chr. 139. Dazu **Dibelius**, Isisweihe 46: „Die Christen der hellenistischen Welt haben also das Bedürfnis empfunden, die Taufe . . als hellenistisches Mysterium zu verstehen. Die Analogie der Mysterien erklärt hier alles." Vgl. auch **Leisegang**, a. a. O. 28f.

in der Taufe (Röm. 6, 4; Kol. 2, 12a)[1]), – wurde er auferweckt, so gilt das auch für sie (Kol. 2, 12b: συνηγέρθητε), wenn anders er der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Kol. 1, 18) ist. Ja – ist er im Leben, dann hat Gott auch die Christen lebendig gemacht (Kol. 2, 13: συνεζωοποίησεν), sie „leben" „ewiges Leben" schon jetzt „in Christo" (Röm. 6, 23; 8, 2). So erlebt der Christ in der Taufe alles, was Christus urbildlich war und ist, nach und mit.

Und wie die Taufe Sinnbild und Ausdruck des Verflochtenseins in Jesu Schicksal wird, das dort nacherlebt werden soll, so steht daneben das ganze christliche Leben unter dem besonderen Zeichen der Vorwegnahme der Güter der Zukunft, des Hereinbrechens der Ewigkeit in diese Zeit.

Freilich, immer wieder gibt die rauhe, böse Wirklichkeit dieses zu Ende gehenden Äons zu bedenken, daß das volle Heil erst in der Zukunft liegt (1. Thess. 4, 17: πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα; 2. Kor. 13, 4b: ζήσομεν σὺν αὐτῷ; Röm. 5, 10: σωθησόμεθα; Röm. 6, 8: εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ; Phil. 1, 23: ἐπιθυμίαν . . σὺν Χρ. εἶναι; Kol. 3, 3f.: ζωὴ κέκρυπται ἐν τῷ θεῷ, ὅταν ὁ Χρ. φανερωθῇ . . τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ, vgl. Röm. 8, 17: ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν u. ä. ö.). Aber es ist schon hereingebrochen, die Teilnahme an der δόξα Christi bei Gott liegt nicht nur in der Zukunft (1. Thess. 2, 12; 2. Thess. 2, 14 ?; 1. Kor. 2, 7 ?; 15, 43; Röm. 2, 7; 5, 2; 8, 19. 21; 9, 33b; Phil. 4, 19 ?; Kol. 3, 4; ebenso ἐνδοξασθῆναι in 2. Thess. 1, 9. 12), sondern sie ist schon Gnadenerlebnis der Gegenwart, im Kult zumal (2. Kor. 3, 18: ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), aber auch sonst überhaupt durch das Christsein (vgl. Röm. 8, 30: τούτους καὶ ἐδόξασεν und die oben mit ? versehenen Stellen von δόξα).

Wer in Christus ist, ist im Leben, wer lebt, ist in ihm. Und weil nun alle derart „in Christo" sind, in ihn hineingetauft und -getaucht, so sind sie alle eines, ja „einer in Christo" (Gal. 3, 28: πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χρ.'Ι.). Sie sind in dem „einen Geist . . in einen Leib hineingetauft" (1. Kor. 12, 13: ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν), sind „ein Leib in Christo" (Röm. 12, 5: οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χρ.), – ja sind „Leib Christi" selbst (1. Kor. 12, 27: ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χρ.). Das Bild verschlingt schier Christi Eigenexistenz, gibt sie aber doch Paulus sofort wieder zurück. Denn Christus behält die herrschende Stellung als das Haupt dieses Leibes (Kol. 1, 18), den der Kolosserbrief der ἐκκλησία gleichsetzt (Kol. 1, 24). Die Christen sind nur Einzelglieder (1. Kor. 12, 27: σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους), wie denn Paulus gelegentlich (1. Kor. 11, 3) auch Christus das Haupt eines jeden Mannes nennen kann (παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χρ.). Immerhin darf dies Betonen des Abstandes zwischen Christus und den Menschen jenes Verschmelzen mit ihm nicht verwischen. Die Glut des gemeinsamen Erlebens der Gegenwart Christi um sich, in sich und in den Anderen schweißt

[1]) Vgl. Dibelius, a. a. O. 45: „Sterben und Auferstehen des Gottessohnes wird im Sakrament nachgebildet. So müßte die Taufe eigentlich ein Sterben sein; aber dem widerspricht die Form der Handlung, wenn man sie nicht gerade – wie später Luther – als «Ersäufetwerden» deutete. So werden sie nun an den genannten Stellen als Nachbildung von Christi Begräbnis verstanden – notgedrungen, denn das Begräbnis Christi ist keine Heilstatsache."

die Glieder der Gemeinden zu einer Gemeinschaft von höchster Innigkeit und gleichem Lebensrhythmus zusammen.

6. Stark und leuchtend stehen diese Aussagen eines fürwahr höchstgespannten Selbstgefühls vor uns. Sie sollen nach Pauli Auffassung für alle Christen ausnahmslos gelten. In vollem Lichte erscheinen sie jedoch erst[1], wenn man sie als Ausdruck des tiefsten Erlebens des Apostels selbst nimmt und wenn wir nun abschließend jene anderen Stellen hinzufügen, wo Paulus von sich selbst und seiner eigenen Christusgemeinschaft redet[2]).

Bekennt er doch, daß ihm – wir würden sagen: kraft seiner besonders starken, visionär-ekstatischen, religiösen Veranlagung – eine besondere „Gnade" gegeben ist (Gal. 2, 9; 1. Kor. 15, 10; auch 2. Kor. 12, 9), wie er denn auch nicht nach Art seiner Gemeinden durch menschliche Predigt, sondern δι' ἀποκαλύψεως 'Ι. Χρ. zum Glauben gekommen war (Gal. 1, 12). Daß er den Geist besitzt, sollten die Leser seiner Briefe wissen (z. B. 1. Kor. 2, 4; 7, 40). Er schließt sich überdies in die Aussagen über ein vom Geist getragenes und getriebenes Leben öfter durch ein ἡμεῖς u. ä. ein (z. B. Gal. 5, 25; 2. Kor. 5, 5; Röm. 5, 5; 7, 6; 8, 4. 32). Aber ebenso ist er ein „Mensch in Christo" (2. Kor. 12, 2) wie die andern alle. „Von Christus" bei Damaskus „ergriffen" (Phil. 3, 12) ringt er darum, dauernd „in ihm erfunden zu werden" (Phil. 3, 8). Doch nicht so, als ob er Zweifel an seinem Sein in Christo hätte. Im Gegenteil: „Alles vermag er in dem, der in ihm als Kraft wirkt" (Phil. 4, 13)[3]). Mögen auch Körper und Nerven schwach sein und müde werden, mag Krankheit toben und der „Dorn im Fleisch" (2. Kor. 12, 7) ihn peinigen je und je, – rühmen will er sich der Schwachheiten, „damit die Kraft Christi" auf ihm „zelte" (dort V. 9). Ja, er weiß es: Wenn der Leib auch schier zerbricht vor Last und Not, Christus lebt dann nur umso mehr „in ihm", umso stärker, umso reiner: „Wenn ich schwach bin – dann gerade bin ich stark!" (V. 10). Er fühlt sich bei Christus (Röm. 9, 3), trotz 2. Kor. 5, 8 f. Ja so sehr weiß er sich eins mit ihm, daß er Phil. 1, 8 sagen kann, er sehne sich nach seiner Gemeinde ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ, daß er, ohne den Vorwurf der Lästerung zu fürchten, erklärt, „in ihm" spreche Christus (2. Kor. 13, 3), weil „Christi Wahrheit in ihm" sei (2. Kor. 11, 10). Und damit gipfeln sich seine Aussagen auf zu der für ihn letzt erreichbaren Höhe[4]). „Jesu Tod" trägt er an seinem Leibe herum, damit „Jesu Leben" durch ihn offenbar werde (2. Kor. 4, 10); seine Leiden sind recht eigentlich „die Leiden des Christus" (2. Kor. 1, 5), die er, Paulus, „an seinem Fleisch erfüllen" muß (Kol. 1, 24). Er ist mit Christus „zusammengekreuzigt", „durch das Gesetz

[1]) Ähnlich Mundle a. a. O. 70.

[2]) Etwas anders weist Dibelius (a. a. O. 46) auf den Unterschied zwischen dem persönlichen Erleben des Apostels und seiner „Verdeutlichung mystischen Erlebens für die Gemeinde" hin. D. sieht für die Gemeinden überall noch die „Beziehung zum Sakrament", für sich selbst aber „überträgt" Paulus nach ihm „die Vorstellung des Mysterienkults auf das Mysterium des Lebens ἐν Χριστῷ, das des kultischen Apparats nicht bedarf . . "

[3]) Ähnlich betet der Myste im C. H. XIII (XIV) 20 (Reitzenstein, Poimandres, S. 346, Z. 19 f.) zu dem Νοῦς: εὐχαριστῶ σοι, πάτερ, ἐνέργεια τῶν δυνάμεών ⟨μου⟩, εὐχαριστῶ σοι, θεέ, δύναμις τῶν ἐνεργειῶν μου vgl. auch I, 32: ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με καὶ ⟨πλήρωσόν με⟩ τῆς χάριτος ταύτης.

[4]) Vgl. Mundle a. a. O. 78.

dem Gesetz gestorben" (! Gal. 2, 19). „So lebe denn nicht mehr ich, — Christus lebet in mir" (V. 20) ist sein letztes Wort für solche Erfahrungen. Sein Ich existiert nicht mehr, ist gleichsam Schemen und Schale, eine Form wie Glas. Darin blitzt und leuchtet Christus der πνεῦμα-κύριος, mit seinen Kraftstrahlen nnd seiner Wärme hervorbrechend, Taten wirkend, Wundertaten weit und breit, auf allen seinen Wegen[1]).

7. Das ist Pauli Christusmystik, sein glutvoll-mystisches Verhältnis zu dem erhöhten Christus Kyrios[2]), bedingt und gestaltet durch sein Damaskuserlebnis und den Enthusiasmus des christlich hellenistischen Gottesdienstes, durch eine Zeit, die unter dem Zeichen des pneumatischen Supranaturalismus stand, und nicht zum letzten durch seine eigene religiöse Veranlagung, sein Temperament, seine Frömmigkeit.

Es ist trotz Feine (a. a. O. 254) ein Verhältnis „ekstatischer" und (vgl. auch Wernle, Antithesen, 65) „naturalistischer", „gefühlsmäßiger" und „naturhafter" Art, ja selbst — wenn wir an Taufe und Herrenmahl denken — bis zu einem gewissen Grade „magisch" bedingt; aber gleichzeitig und immer dabei „eine personhafte, durchaus von den tiefsten religiösen und ethischen Antrieben beherrschte" Verbindung[3]). Paulus lebt in Christo wie nur irgendwer seiner Glaubensgenossen. Mag dieses Erleben stärker oder schwächer schon bei Damaskus hervorgebrochen sein (vgl. Deißmann, Paulus 82) und sich dann durch Fühlung mit dem christlichen Kult hellenistischer Gemeinden vertieft haben, wie es besonders Heitmüller (Bekehrung, 147. 150f.) meint, — mag es sich in kleinen Nüancen anders verhalten[4]), — wir werden das im einzelnen nie genau wissen können, aber es ist da. Zum Greifen da. Unableugbar. Unabschwächbar. Jeder Versuch, hier abmarkten zu wollen zugunsten einer mehr „ethischen" Auffassung (vgl. etwa Wernle 65 und Feine 247. 254), ist von vornherein gerichtet. Gewiß darf man die ethische Seite und die sittlichen Konsequenzen (s. u.) dieser Christusmystik nicht übersehen wollen[5]). Mit voller Wucht wirft Paulus ja gerade in den praktischen Fragen des Lebens die heilige Verpflichtung solcher Christuszugehörigkeit in die Wagschale.

Aber mit dieser ethischen Betrachtung ist das eigentliche Wesen seiner Christusfrömmigkeit mit ihrer ganzen mystischen Glut doch nicht erfaßt: Dies Leben in Brandungen religiöser Hochflut, dies Zu-Christus-empor-gerissen-werden

---

[1]) Vgl. Dibelius a. a. O. 46f.: „So ist das ganze Leben des Christen ein Mysterium: Sein Leiden und seine Wunden, aber auch sein Sehnen, Lieben und Hoffen, seine Demut und seine Kraft sind nicht mehr menschlich, sondern göttlich, oder wie Paulus sagt: Sie sind Eigenschaften und Betätigungen des «Christus»".

[2]) Wenn Schlatters Ausführungen trotzdem eine besondere Mystik bei Paulus abstreiten wollen, so ist das nur möglich, weil er an entscheidender Stelle alle visionär-mystischen Aussagen des Apostels totschweigt. Beachte dazu besonders seine Fußnote zu S. 401.

[3]) Dies betont — wenn auch mißverständlich einseitig — Kennedy (Expos. VIII 23 S. 447 und 26 S. 121). Einfacher und richtiger spricht Hatch (38 u. ö.) von der Christusmystik des Paulus als von einer „mystical fellowship with him".

[4]) Bousset betont mehr den Einfluß des Kultus (K. Chr. 106), Heitmüller hat dagegen Bedenken (a. a. O. 151 Anm. 1), ebenso W. Weber a. a. O. 22; Mundle erinnert nebeneinander an die Bedeutung von Damaskus und an die Einwirkung der Gemeinde (a. a. O. 35).

[5]) Auch Holtzmann spricht von seinen Voraussetzungen her (a. a. O. 131) von „einer sittlich orientierten Mystik".

und Ihn-zu-sich-herabholen, dies In-ihm-ruhen und Ihn-im-Herzen-spüren, dies ganze in den Sonnenglanz seiner Nähe getauchte Leben, das umweht und durchstürmt ist von dem überwältigenden Geheimnis seines heiligen Geistes. „Er in Christo“ und „Christus in ihm“ —: Das ist keine ethische Gegebenheit, sondern das lebensprühende Hochgefühl des kraftvollen religiösen Genius, in dessen Licht er sein ganzes Leben sieht und lebt. Aus theosophischer Spekulation und mühsam konstruierten Systemen ist das freilich nicht herausgeflossen[1]). Nein: Paulus fühlt sich durch seine Bekehrung hineingeworfen in eine neue Welt: „Alles ist neu geworden!“ (2. Kor. 5, 17). Ein Feuer brennt in ihm, hineingeschleudert von Christus dem Erhöhten selbst, das nicht verlöschen kann. Das verzehrt ihn und stärkt ihn zugleich, treibt ihn durch die Lande und bleibt doch immer „in Christo“. Und mag es auch durch Nächte gehen und durch schwere Zeit, — Christus trägt sein Leben, Christus verläßt ihn nie.

III. Nachbemerkungen.

1. Nun darf man freilich auch diese Seite nicht übertreiben und es so hinstellen, als hätte Paulus mit jener „geradezu dogmatisierenden Theorie“ (Holtzmann a. a. O. 127) die Augen für die Welt verloren. Er kennt sich und seine Gemeinden zu gut, um nicht zu wissen, wie es bei ihnen steht. Daher seine immer wiederkehrenden Ermahnungen, die Tatsachen ihres „heiligen“ Lebens, das „Mit-Christus-gestorben-sein“ und „Mit-ihm-leben“, das „Christum-anziehen“ und „In-ihm-sein“ als unverrückbare Aufgabe festzuhalten, die nie vernachlässigt werden darf (vgl. aus der Fülle ähnlicher Aussagen insbesondere Kol. 2, 20; 3, 3. 5; 3, 12; Röm. 6, 4; 6, 13: ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας; 8, 6. 10; Gal. 3. 27; Röm. 13, 14; 1. Thess. 5, 5—8; 1. Kor. 6, 20 mit Röm. 8, 30; Gal. 4, 19 neben 2. Kor. 13, 5 und Röm. 8, 10).

2. Und noch eines muß gesagt werden. Wir haben oben nur eine verhältnismäßig geringe Zahl der Wendungen ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und ἐν κυρίῳ besprochen, deshalb, weil sie das volle Pathos tragen. Daneben steht die ganze Fülle mehr oder minder abgeschliffener Wendungen, die als Nachhall jener anderen aufgefaßt werden müssen. Man darf hier nicht schematisieren wollen und entweder allen Fällen von ἐν Χρ. Ἰ. bzw. ἐν κυρίῳ vollen Klang nachrühmen oder sie alle formelhaft auffassen (so Wernle a. a. O. 69). Da gibt es viele Abstufungen und gefühlsmäßige Schwingungen. Sie sollte man spüren und gelten lassen, noch mehr, als es Deißmann in seiner Studie bei aller prinzipiellen Bereitwilligkeit dazu tat[2]).

3. Und ein Drittes mag bei dieser Gelegenheit mitbesprochen sein. Wir glauben zur Genüge das Ineinandergreifen von Geist- und Christusbesitz aufgewiesen zu haben. Die Formeln ἐν Χριστῷ und ἐν πνεύματι fließen zusammen wie die Farben des Spektrums. Es scheint unmöglich, die Trennungslinie zu ziehen.

---

[1]) Gegen v. Dobschütz, a. a. O. 64.

[2]) Man halte neben „Formel..“ 82, 6 v. o. die mechanische Registrierung auf Seite 118 ff. Vgl. auch H. E. Weber 214 f., Mundle 72 f. mit Anm. 1 zu 73 und besonders Sommerlaths Auseinandersetzung mit Deißmann und J. Weiß a. a. O. 65 ff.

Das darf aber nicht dazu führen, über der „nahen Verwandtschaft . . der beiden Formeln . . wie der beiden Gedankenkreise" (85 f.) ihre Verschiedenartigkeit zu übersehen. Deißmann tut das leider in einer Art, die nicht unwidersprochen bleiben darf, zumal selbst Bousset sich einer ähnlichen Gefahr aussetzte.[1]) Damit, daß eine gewisse Anzahl von Begriffen bald mit ἐν Χριστῷ und bald mit ἐν πνεύματι verbunden werden können, ist noch gar nichts hinsichtlich der inhaltlichen Übereinstimmung dieser Zusätze ausgemacht. In seltsamer Unbekümmertheit um den tatsächlichen Sinn der einzelnen Stellen, ihre Herkunft und den jeweiligen Gebrauch von ἐν bringt Deißmann z. B. die Belege für δικαιοσύνη, στήκειν, χαρίσματα, ἀγάπη, εἰρήνη, um von den unpaulinischen Beispielen ganz zu schweigen. Die Behandlung der Verbindungen von πίστις mag das an dem für uns wichtigen Punkt zeigen.[2])

Deißmann stellt Gal. 3, 26 und 1. Kor. 12, 9 gegenüber. Über Gal. 3, 26 haben wir bereits oben (S. 73) verhandelt. D. bezieht ἐν Χρ. Ἰ. auf πίστις, übersetzt und erklärt es sich als „Glaube in Christo" und sieht hier zunächst eine Parallele zu Gal. 5, 6; Eph. 1, 15; 3, 12; Kol. 1, 4; 1. Tim. 3, 13; 2. Tim. 3, 15. Schon diese Aufzählung sämtlicher neutestamentlichen Stellen vergißt, daß wir es zunächst mit Paulus allein zu tun haben. Für uns scheiden der Eph.- und die Tim.-Briefe ohne weiteres aus. Überdies ist in Eph. 3, 12 von einem „Glauben in Christo" gar nicht die Rede, lediglich von der „Zuversicht", die die Christen „in ihm" haben, nämlich „durch Glauben an ihn" (αὐτοῦ!). Ähnlich steht es mit Gal. 5, 6. Auch dort handelt es sich gar nicht um eine πίστις ἐν Χριστῷ, sondern darum, daß es „in der Gemeinschaft mit Christus", d. h. in seiner Gemeinde nicht auf Beschneidung oder Unbeschnittensein ankommt, sondern auf den „Glauben, der sich durch Liebe tätig erweist." Für die Verbindung von πίστις mit ἐν besagt also jene Stelle nicht das geringste. Noch unverständlicher ist der Vergleich mit 1. Kor. 12, 9, auf den D. alles ankommt. Dort wird die — wunderwirkende! — πίστις aufgezählt als eine der Wirkungen des die Charismata bedingenden πνεῦμα. Soll man etwa so das Verhältnis von πίστις und Christus in der Wendung ἐν Χρ. Ἰ. auffassen? D. ist hier das Opfer seiner äußerlich-formalen Betrachtungsweise geworden. Er folgert (87), π. ἐν Χρ. Ἰ. könne nicht „Glaube an Christus" bedeuten, da man in 1. Kor. 12, 9 nicht „Glaube an denselben Geist" übersetzen könne. „Umgekehrt sei, wenn πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι Glaube in demselben Geist bedeutet, absolut kein Grund ausfindig zu machen, weshalb π. ἐν Χρ. nicht auch «Glaube in Christus» heißen soll." Was bewiesen werden soll, wird stillschweigend — und durchaus fälschlich für 1. Kor. 12, 9 — zur Voraussetzung, nämlich die Behauptung, daß ἐν jeweils nur die eine lokal mystische Bedeutung habe.

Solch grammatisch-exegetische Einseitigkeit führt D. zur Verwischung der Grenzen zwischen den beiden Vorstellungskreisen von πνεῦμα und Χριστός. Diese aber müssen bei aller Betonung ihrer Verwandtschaft im Auge behalten werden.

Das πνεῦμα ist eben doch nicht der κύριος[3]). Und der „κοινωνία

---

[1]) K. Chr. 110 Anm. 3.

[2]) Vgl. auch die neue (2.) Auflage von Deißmanns „Paulus" S. 110.

[3]) Ebenso Bartmann 125 mit Anm., Headlam 108 und Hatch 39 Anm. 1.

τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ 1. Kor. 1, 9 entspricht" keineswegs in allen Stücken „die κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος 2. Kor. 13, 13; Phil. 2, 1", wie Deißmann will. „Christus bleibt", um Bousset sprechen zu lassen[1]), „der Kyrios"; „der Abstand des Gläubigen von dem Christus ist gewahrt." Das ändert nichts daran, daß „beide dieselbe Art und Weise der Wirkung und . . . dasselbe Wirkungsgebiet" haben und wie wir sahen, „alle Erscheinungen des neuen christlichen Lebens . . . von Paulus in gleicher Weise auf den Geist oder auf den Christus zurückgeführt werden können" (a. a. O. 110). Die scharfe Trennungslinie zwischen den Größen Pneuma und Christus, deren Gleichsetzung aus dem Erleben des Kultus heraus begreiflich ward, bleibt bestehen und tritt gerade wieder im Kultus zutage. Denn eine gottesdienstliche Verehrung des „Geistes" oder ein „Bekenntnis" zu ihm wie das zu dem κύριος Ἰησοῦς gibt es ebensowenig für Paulus wie für die hellenistischen Gemeinden seiner Zeit. Die Christusfrömmigkeit in ihrer Glut und Kraft läßt alles über das Walten des Pneuma zu Sagende weit hinter sich. Der unverlierbar personhafte Einschlag in diesem Verhältnis des Gläubigen zu dem erhöhten Christus ist das Ausschlaggebende. Hier nur eint sich die Inbrunst der Hingabe, das Ethos der Verpflichtung, die Wucht der Abhängigkeit und das Geheimnis der flutenden Nähe zu jenem mystischen Verbundensein, das Christus in den Gläubigen und die Gläubigen in Christus leben läßt.

C.

Die Bedeutung der πίστις für die Christusfrömmigkeit.

I. Das Nach- und Nebeneinander von πίστις und Christusfrömmigkeit im Leben der Christen.

Die letzte Frage, welche Rolle der Glaube bei dieser Christusverehrung und Christusgemeinschaft spielt, stößt auf die merkwürdige Tatsache, daß von πίστις bei der ganzen Schilderung des Verhältnisses zum erhöhten Christus überhaupt nicht die Rede war[2]). Paulus beschreibt nirgends die Christusfrömmigkeit als ein „Glauben an Christus" [3]). Er redet lediglich von Christus, dem Pneuma-Kyrios, und daß man sowohl in ihm sein wie ihn in sich haben müsse. Davon daß man an Christum glauben müsse wie an Gott [4]), etwa im Sinn eines gläubigen Vertrauens [5]), schweigt er durchaus;

[1]) K. Chr. 115.

[2]) So schon Kaftan s. o. S. 17. Auch H E. Weber a. a. O. 246 f. erklärt bezüglich seiner Hauptbeispiele 2. Kor. 5, 14 ff. und Röm. 6: „Zwar tritt das Wort »Glaube« nicht hervor", betont aber dann doch den Glauben so sehr, als stünde π. oder π'ειν da.

[3]) So besonders Schlatter und Bousset, auch H. E. Weber (239) und Mundle (s. o. S. 26 f.). Ebenso Schweitzer, der meint, daß „die ganze Mystik der Gemeinschaft mit Christo auf den einzigen Begriff des Glaubens gestellt werden könnte" (a. a. O. 167).

[4]) Bousset, K. Chr. 149 vgl. o. S. 20 und 94 f.

[5]) So vor allem B. Weiß, E. W. Mayer, A. Schlatter und englischerseits etwa Stevens (261. 269. 279), Thackeray (97) und Kennedy (Expos. VIII 23 S. 448). – B. Weiß griff dabei so sehr fehl, daß er dies „Vertrauen auf Christum" den „technischen Begriff des Glaubens" nannte (s. o. S. 7).

vollends aber von einem „Glauben" in der Bedeutung einer Gemeinschaft mit Jesus [1]) oder gar im Sinn von „Glaubensmystik" [2]).

Gewiß ist die πίστις durch ihr Glauben an die Tatsache der Auferweckung Christi — und das ist, wie wir sahen, ihr ausschlaggebender Inhalt — die **Voraussetzung** für die Möglichkeit eines Verhältnisses zu dem Auferweckten selbst, doch nicht in höherem Maße, als sie gleichzeitig Bedingung für die Taufe oder den Geistempfang ist. Das beweist die **Reihenfolge der Bekehrungsakte in der Missionspraxis.**

Zuerst kommt da die Verkündigung des Kerygmas, dann der Glaube an dieses, danach die Taufe; bei dieser der Geistempfang und gleichzeitig erst Beginn und Möglichkeit des Hineingetauchtseins in Christus. Das hat sowohl die Untersuchung der πίστις wie die der Christusfrömmigkeit zur Genüge dargetan. Dies Nacheinander der einzelnen Etappen auf dem Weg zur Christusgemeinschaft aber gibt die Mittelglieder zwischen der πίστις und jenem Christus-in-sich-haben zu bedenken. Es wird weder gesagt, daß die πίστις unmittelbar und sofort zur Christusgemeinschaft führt, noch daß diese eine Folge der πίστις sei [3]). Wer an Christi Erhöhung glaubt, — und an diese glaubt der πιστεύων, nicht an Christum selbst — hat damit noch gar nichts von dem pneumatischen Christus erlebt [4]). Gewiß: der Glaube ist die Voraussetzung, daß überhaupt

---

[1]) Das muß sowohl gegen diejenigen gesagt werden, die allzugroßen Nachdruck auf die Losung «durch Glauben zur Christusgemeinschaft» legen — z. B. Baur, Lipsius, Wrede, Weinel, Bousset, s. Teil I; ferner Stevens (278 f.), Thackeray (90 und 97), Leduc (141) und Meinertz (2 und 5) — wie vor allem gegen jeden Versuch, den „Glauben", also die πίστις selbst mystisch zu deuten im Sinne der Identität von Glauben an Christus und Mystik. So Beyschlag, Pfleiderer, Schlatter, Deißmann, Wernle, Feine; außerdem Kittel (428 f.), Macholz (44 f., 57 f.), Garvie (158, 160 f., 185, 268 f.), Morgan (117) und nicht zuletzt Hatch, dessen oft zitierte Arbeit in dieser Konsequenz gipfelt, der Glaube sei „itself the mystical state in which the Christian lives (65 f.; vgl. 45 ff., 82, auch 57 und 64; dazu die negative Vorbereitung dieser These auf Seite 21, 28 und 35, und die mystische Erklärung der Rechtfertigungslehre S. 57). Auch W. Webers „religionspsychologische Darstellung der paulinischen Christusfrömmigkeit" arbeitet mit dieser Behauptung der Identität von Glaube und Christusmystik; so bes. S. 82 f., aber auch schon S. 19. 32. 62. (Im übrigen vgl. unsere Kritik dieser Schrift in Theol. Blätter 1925 Nr. 11 Sp. 262 ff.)

[2]) Dies „paradoxe" Wort von H. E. Weber 237 u. ö. und Deißner 122 f. W. hat damit nicht nur wie Bousset der πίστις den Stempel der Mystik, sondern auch umgekehrt der „Mystik den Glaubenscharakter aufgeprägt" (235) und behauptet in der Konsequenz solch gegenseitiger Färbung, daß diese „Mystik des Glaubens" sowohl „Persönlichkeitsmystik" wie „Geschichtsmystik" sei (ebendort). — Den Ausdruck „Glaubensmystik" gebrauchte übrigens schon 1893 der Engländer Bruce („St. Paul's conception of Christianity" in The Expos. 1893, S. 358 f., 440 und 361: „faith-mysticism" bzw. „the mystic fellowship of faith with Christ"); ihn mißbilligt Garvie 60, während Deißmann diesen „Begriff" in seinem neuen „Paulus" ausdrücklich „adoptiert" ([2]128 Anm. 7).

[3]) Schlatter (281) folgert zu Unrecht, „daß die Gewißheit, im Christus zu sein, unmittelbar mit dem Glauben identisch bleibt, d. h. (?) unmittelbar aus der Bejahung seiner Einsetzung zum Herrn der Gemeinde durch Kreuz und Auferstehung folgt".

[4]) A. Schweitzers Schlußerklärung: „Historisch ist die Deutung, welche dartut, daß ein Mensch, der an Tod und Auferstehung Jesu und seine unmittelbar bevorstehende Parusie glaubte, damit schon in der Lage war, die Gedanken des Heidenapostels (scil. der Mystik!) und seine Folgerungen begreifen zu können und logisch anerkennen zu müssen" (a. a. O. 193) vergißt, daß die Christusmystik Pauli gelebt und nicht erdacht ist. Schw. rechnet überhaupt nicht mit dem Kult. Das ist der folgenschwerste Mangel seiner Ausführungen.

Christusfrömmigkeit entstehen kann und ist deren Begleiterin; er ist aber nicht ein Stück derselben, nicht einmal ihr Anfang. Er gehört überhaupt nicht hinein. Dem „Glauben" kann die Christusgemeinschaft folgen; die πίστις selbst ist diese Christusgemeinschaft keinesfalls.

Das bestätigen zum Überfluß mannigfache Aussagen des Apostels. In Gal. 3, 2 erinnert er die Galater an die dem Geistempfang — und damit dem Christusbesitz — voraufgegangene (!) Predigt vom Glauben (ἐξ ἀκοῆς πίστεως), und entsprechend knüpft Gal. 3, 14 den Geistempfang an die Bedingung des Glaubens (διὰ τῆς πίστεως). Auch Gal. 3, 26 f. beweist lediglich die Reihenfolge Glaube — Taufe — Christusgemeinschaft, nicht mehr.

Daß πίστις und Christusgemeinschaft in der Tat nebeneinander liegen, läßt auch Gal. 5, 6 erkennen, wenn es dort heißt, daß „in der Gemeinschaft mit Christus Jesus ... nur der Glaube gilt, der sich durch Liebe tätig erweist", und Kol. 2, 6 f. mit der Mahnung, in Christo zu wandeln, „gewurzelt und auferbaut in ihm und festgegründet durch den Glauben." Völlig unmißverständlich aber sollte die Sprache sein, die Paulus Gal. 2, 20 redet, wo er ganz deutlich von der Christusgemeinschaft den Glauben unterscheidet. Denn dort, in jener oft zitierten, meist mißbrauchten Stelle[1]) stehen — durch δέ scharf getrennt — nebeneinander die triumphierenden Anfangsworte: „So lebe nicht mehr ich, es lebt in mir Christus" und das mit dem „zögernden Zugeständnis"[2]): „was ich aber jetzt noch lebe im Fleisch" anhebende Bekenntnis: „ — das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben." Die erste Vershälfte gibt „die Grundstimmung des paulinischen Christentums" wieder. „Daneben erscheint der Glaube — und zwar in charakteristischer Beziehung auf die große Tat Christi in der Vergangenheit[3]) — in dem Augenblick, da der hochgestimmte Mystiker sich vergegenwärtigt, daß er hier und da doch noch in der niedrigen Sphäre der σάρξ sich befinde"[4]). Es kann gar nicht besser gesagt werden, wie für Paulus das gegenwärtige Leben in Christo etwas durchaus anderes ist als der auf die Heilstatsachen der Vergangenheit schauende und in die Zukunft hoffende Glaube[5]). Dazu stimmt in trefflicher Weise Röm. 6, 8, wo der Glaube gerade auf dieses erst zukünftige Leben mit Christo hofft (πιστεύομεν

---

[1]) S. Teil I bei Baur, Beyschlag, Pfleiderer, Haußleiter, Holtzmann, Weinel, Feine; ebenso Kittel (430) und Stevens (280 f.).

[2]) Bousset, K. Chr. 118 Anm. 4, vgl. auch W. Weber a. a. O. 59–61.

[3]) Dies sieht auch Deißner ein, wenn er schreibt (a. a. O. 88): „Als Inhalt seines Glaubens wird hier von Paulus die geschichtliche Heilstat Jesu angegeben"; trotzdem faßt D. beide Vershälften als „Parallelaussagen" und die zweite als „Interpretation" der ersten (87 vgl. 122). Vgl. an dieser Stelle auch Kennedy (Expos. VIII, 26, S. 120).

[4]) Bousset a. a. O. – Auch H. E. Weber (246) spürt die „Einschränkung" durch das δέ, meint aber: „Die Erinnerung ist doch zugleich die Erklärung des mystischen Erlebens" (?) und sieht darum in Gal. 2, 19 f. wieder nur „klassische Kennzeichnung der Glaubensmystik". Ähnlich urteilt Sommerlath a. a. O. 84 f. und Hatch 46.

[5]) Einen leisen Ansatz zu solcher Trennung bietet H. E. Weber 233 und 235; bezüglich Gal. 2, 19 f. auch Schmitz a. a. O. 46, freilich mit dem Bemerken, daß dadurch kein „Bruch in der organischen Fügung der Gedanken bemerkbar wird." – Völlig verkennt jedoch wieder den Charakter von Gal. 2, 19 f. Morgan, der wörtlich schreibt (a. a. O. 123): „How the mystical union is related to faith Paul nowhere considers. The question in all probability never presented itself to him, for he can pass from the one to the other without betraying any sense of their difference."

ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ), nicht also das schon gegenwärtige Leben in ihm bezeichnen kann[1]).

Nur Phil. 3, 7 ff. scheint auf den ersten Blick unsere seitherigen Feststellungen Lügen zu strafen. Sehen wir doch dort „rechtfertigenden Glauben und Christusgemeinschaft in innigster Verbindung und Verschlingung" (Bousset, J. d. H. 46), so sehr, daß ihr Verflochtensein einem völligen Parallelismus gleichzukommen scheint. Allein bei genauerem Zusehen erweist sich diese Vermutung als falsch. Denn abgesehen davon, daß der Vers 9 mit seinem Reden von der Glaubensgerechtigkeit durchaus in Parenthese steht, worauf besonders Heitmüller hingewiesen hat[2]), so zeigt sich beim Nennen der δικαιοσύνη sofort ein Umschwung nicht nur der Stimmung, sondern auch der religiösen Bezogenheit. Handelt es sich vorher um Christuserkenntnis und Christusgemeinschaft, so wird mit der Glaubensgerechtigkeit und der für sie bedeutungsvollen πίστις Χριστοῦ ein neuer Lebenskreis angeschnitten: Das Verhältnis zu Gott. Das stellt Vers 9 mit seinem betonten τὴν ἐκ θεοῦ δικ. im unmittelbaren Anschluß an die πίστις Χρ. außer allen Zweifel. Wenn nun gleichwohl die πίστις Χρ. und die Christusgemeinschaft hier nicht so eindeutig voneinander getrennt zu sein scheinen wie in Gal. 2, 20 durch δέ, so darf nicht übersehen werden, daß Phil. 3, 8 ff. von einer gegenwärtigen Christusgemeinschaft im Sinn von Gal. 2, 20a gar nicht redet. Paulus bezeugt vielmehr trotz seines „Ergriffenwordenseins von Christus" (V. 12) seinen Wunsch, „Christum zu gewinnen" und in ihm erfunden zu werden (8 f.); er spricht trotz seiner Leidens- und Todesgemeinschaft mit dem Auferstandenen von der Hoffnung der eigenen Auferstehung (10). Ja er schreibt immer von neuem anhebend von dem Sichstrecken und Jagen nach dem himmlischen Ziel und dem Herrn und dem Harren auf die Krone der „Berufung Gottes in Christo Jesu" (14 vgl. 20 f.). Diese stark zukunftsgefärbte Stimmung läßt ihn die ebenfalls auf das Heil der Zukunft hoffende πίστις Χριστοῦ und die eschatologisch bedingte δικαιοσύνη – die „man eigentlich nach V. 4–6 erwarten" mußte (Heitmüller a. a. O.) – gleichsam in einem Atemzug nennen, um ohne Schwierigkeit dann wieder zu den Aussagen über seine Christussehnsucht und -frömmigkeit zurückzukehren. So nur erklärt sich dieser Wechsel zwischen Christusglaube und einer mehr als sonst nur zukunftsfrohen Christusfrömmigkeit. Ihre grundsätzliche Artverschiedenheit bleibt damit unberührt[3]).

II. Die Bedeutung der πίστις für Pauli eigene Bekehrung und für seine spätere Missionsarbeit.

Die Verschiedenartigkeit von πίστις und Christusfrömmigkeit erhellt nicht zuletzt aus dem Bekehrungsgang des Apostels selbst, bei dem die für die Missionsarbeit gültige Aufeinanderfolge der Bekehrungsakte durchbrochen ist.

Paulus ist ja gar nicht auf dem regulären Wege Christ geworden. Wie er die Gewißheit des Auferwecktseins Christi nicht durch den Glauben an die

[1]) Kol. 2, 12 drückt das mit ethisch-parenetischer Tendenz vorwegnehmend aus: συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως, doch so, daß auch hier πίστις nichts anderes ist, als der „Glaube an die Kraft Gottes, der ihn (= Christum) von den Toten erweckt hat".

[2]) Die Bekehrung des Paulus, 148 f.

[3]) Die gegenteilige Anschauung verteidigt mit Gal. 2, 20 und Phil. 3, 8 f. Kennedy (Expos. VIII, 23 S. 447 und 24 S. 546).

Predigt von dem diesbezüglichen Evangelium, sondern durch seine Vision des Erhöhten bei Damaskus gewann (Gal. 1, 12. 15), so war auch seine Christusgemeinschaft nicht erst Folge der Predigt, des Glaubens und der Taufe. Das bezeugen sowohl die beiden angeführten Galaterstellen 1, 12: δι' ἀποκαλύψεως 'I. Χρ. und 1, 15: ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί wie auch Phil. 3, 12: ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χρ. 'I.[1]). Nicht auf Grund der πίστις, die er zwar kannte[2]), aber doch verfolgte (Gal. 1, 23!), sondern kraft seiner von ihm selbst zugegebenen besonders stark visionär-ekstatischen und zur Mystik hinneigenden Veranlagung[3]) schlug die Wirklichkeit des Kyrios-Pneuma bei Damaskus in sein Herz hinein[4]). Jene „überwältigende Gnosis Christi Jesu" seines Herrn (Phil. 3, 8) war das Ausschlaggebende. Sie war — um Heitmüller (a. a. O. 147) sprechen zu lassen — „der primäre Inhalt seines Bekehrungserlebnisses"[5]). Das nur gab den Grundklang für alles Weitere. Denn daß Paulus durch dies mystische Schauen des Erhöhten selbst dann auch ein πιστεύων ward, war nur die notwendige Folge davon und für ihn Selbstverständlichkeit. Sein Christus-Erleben hatte den Christus-Glauben der Gemeinden bestätigt, — nun teilte er ihn (vgl. Heitmüller 147 f.).

Ja mehr noch: In seiner eigenen Missionstätigkeit mußte er notwendigerweise auf diese πίστις zurückgreifen und verstärkten Nachdruck auf sie legen, wo es galt, neue Anhänger für das christliche Bekenntnis zu werben. Das war eben nur möglich, indem er „Glauben" an das Kerygma mit seinem ganzen Inhalt forderte[6]). Und ebenso spielt dann diese πίστις 'Ιησοῦ Χριστοῦ ihre entscheidende Rolle in seinen Auseinandersetzungen mit dem Judentum. Wollte er den Juden das Wesen des Christentums klar machen, so mußte er dem jüdischen Heilsweg den neuen christlichen der πίστις gegenüberstellen. Ja wollte er überhaupt im Konkurrenzkampf der Religionen die Verheißungen und Forderungen des Christentums verkündigen, so konnte er es nur mit den allgemein verständlichen Sachausdrücken der σωτηρία und der πίστις unter besonderer Betonung ihrer neuen ausschließlichen Bezogenheit auf Christi heilsverbürgendes Sterben und Auferstehen.

III. Schlußzusammenfassung.

So tritt bei Paulus der „Glaube" neben das „Von-Christus-ergriffensein" als Bezeichnung einer anderen Sache und Ausdruck eines neuen Motivs.

[1]) So besonders Heitmüller a. a. O. 147; doch geht dessen Berufung auf Gal. 2, 19 f. zu weit.

[2]) Seeberg, Kat. d. Urchr. 189, 20 ff.

[3]) Vgl. o. S. 106 und dazu noch etwa 1. Kor. 12, 8; 2. Kor. 12, 1 ff. 12.

[4]) 2. Kor. 4, 6: . . ὁ θεός . . ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ.

[5]) Ähnlich — wenn wir von der irreführenden Verwendung des Wortes „Glauben" absehen — W. Weber 19. Anders Mundle a. a. O. 70, vgl. auch Kennedy Expos. VIII 26 S. 120.

[6]) Vgl. Weinels entsprechende Auffassung (o. S. 20) und Heitmüllers Zusammenfassung (Bekehrung 153): „Der historischen Entwicklung nach ist bei ihm die Christusmystik jedenfalls das Frühere: sie ist seit Damaskus vorhanden. Der Christusglaube in seiner Tiefe erfaßt (?) gehört erst der späteren Entwicklung des Missionars Paulus, der die Christusgemeinschaft durch die Verkündigung des Wortes, das Evangelium weiter trägt und über die Entstehung der Christusgemeinschaft sich klar wird." In ähnlichem Sinn urteilte bereits Holtzmann a. a. O. 127.

Die πίστις charakterisiert die Zugehörigkeit zur eigenen Religion und beantwortet die Frage nach der Heilsgewißheit und der Gerechtigkeit vor Gott. Als spezifischer Heilsglaube knüpft sie an die Heilspropaganda der übrigen Religionen und im besonderen an die durchaus eschatologisch-juridische Einstellung des Spätjudentums an und verweist den heilsverlangenden Frommen auf das von Gott veranstaltete und von Christus ausgeführte Heilswerk als auf die einzige Rettung vor dem kommenden Gericht. Sie hört auf die Botschaft von dieser Heilstat, hält ihren Inhalt für wahr, erkennt darin Gottes Gnade und unterwirft sich dieser Gnade in bedingungslosem Gehorsam. Sie klammert sich also an die Vergangenheit, weil dort die Gewähr des Heils ruht, und benötigt trotz der jubelnden Heilssicherheit für die Zukunft „Hoffnung" und „Geduld"[1]) (1. Thess. 1, 3; 5, 8f.; 2. Thess. 1, 4; 3, 5; 1. Kor. 15, 9; 2. Kor. 1, 9f.; 6, 24; Röm. 5, 3f.; 8, 25; Phil. 3, 9. 12. 14. 15. 20; Kol. 1, 4f. 11. 23. 27). Mit alle dem steht sie aber vor Gott, hat es mit ihm zu tun, ist Ausdruck des Verhältnisses zu ihm und für Paulus über alles Gesagte hinaus der Inbegriff seiner persönlichen Frömmigkeit im Sinn der Negation: Der Mensch nichts — Gott alles.

Ganz anders die Christusfrömmigkeit. War dort die Frage nach dem Heil, so hier heiliges Erleben; war dort der „Kirchenglaube"[2]) als Glaube an Gott und an die Heilsbedeutung Christi im Wechsel von Vergangenheit und Zukunft, so hier die jubelnde Verehrung des gegenwärtigen pneumatischen Kyrios Christus im Kult und das persönlich unaussprechliche Hochgefühl seiner beseligenden Gemeinschaft. Ist Paulus dort Missionar, so hier Myste; spricht er dort die Sprache der Heilspropaganda des Spätjudentums, so hier die der zeitgenössischen Mysterienreligionen[3]). Steht er mit der πίστις vor Gott, so als Christusbesessener „in Christo".

Zwei Frömmigkeitswelten und zwei durchaus verschiedene Lebenseinstellungen; zwei verschiedene Blickrichtungen und zwei getrennte Auswirkungskreise; jede mit anderem Interesse, mit anderen Voraussetzungen, anderen Fragen, anderen Antworten. Beide durch Paulus und beide durch Christus hindurchgehend[4]), aber an verschiedenen Punkten und ohne betonten Zusammen-

[1]) Deißner a. a. O. 97ff. will deshalb und wegen 2. Kor. 5, 7 überhaupt für Paulus das Ideal der Mystik streichen.

[2]) Wernle Anf. uns. Rel. 194.

[3]) Schweitzer a. a. O. 177 gibt zwar „die Tatsache der weitgehenden äußerlichen und innerlichen sprachlichen Berührungen zwischen griechisch-orientalischer und paulinischer Mystik" zu, meint aber (186 vgl. 175): „Paulinismus und Griechentum haben nur die religiöse Sprache, aber keine Gedanken miteinander gemeinsam." Als ob die von Schweitzer so lebhaft bekämpfte religionsgeschichtliche Schule je etwas anderes hätte aufweisen wollen als die formale Analogie und in ihr die Abhängigkeit des Christentums von dem griechisch-orientalischen Synkretismus.

[4]) Sommerlath stützt auf dies Vorkommen Christi in beiden Kreisen z. T. seine Synthese zwischen „Rechtfertigung" und „neuem Leben", indem er sagt (a. a. O. 97), es sei „eben doch derselbe Christus, der sowohl für uns eintritt als in uns eingeht". Vergangenheit und Gegenwart werden dabei leider ebensowenig unterschieden wie bei der vorangegangenen Behauptung, „daß die Mystik des Apostels sich stets nur als historische Mystik gibt, da sie sich auf den historischen Christus bezieht" (91). Ist dieses angesichts 2. Kor. 5, 16f. und 3, 17f. direkt falsch, so sind auch Sommerlaths übrige Argumente keineswegs stichhaltig, weil zu sehr am Äußeren und Formalen haftend.

Unstatthaft ist seine Gleichsetzung von „Lebensgemeinschaft mit Christus" und

hang oder besondere Bedeutung füreinander. Die πίστις nur bei den Missionsbekehrungen für die Christusfrömmigkeit von Wert als deren Vorläuferin, sonst aber anders geartet und einer anderen Lebenssphäre angehörend.

Paulus selbst dadurch doppelt bedingt und zwiefach orientiert, selbstverständlich aber als Persönlichkeit nicht zerrissen. Die verschiedene Genesis von πίστις und Christusfrömmigkeit kann ebensowenig seine Lebenseinheit gefährden wie umgekehrt diese jene. Wie denn überhaupt in dem Apostel die Einflüsse der jüdischen und hellenistischen Religiosität um den Vorrang einer mehr personhaft-theistischen oder einer mehr pneumatisch-mystischen Frömmigkeit ringen, so beherrscht ihn auch hier bald die Fragestellung der πίστις, bald die Konsequenz der Christusgemeinschaft; jetzt spricht er von dieser, dann von jener[1]. So kommt es mit Notwendigkeit zu Ausdrücken und Redewendungen, die als Übergangswendungen zu verstehen sind und die notgedrungen da und dort Kompromißcharakter annehmen müssen.

Beispielsweise kann Paulus sowohl die πίστις wie das ἐν Χριστῷ εἶναι je für sich genommen zum Vollausdruck des Christseins stempeln (s. o. S. 35f. bzw. 101), kann beide in einem Atemzug hintereinander nennen (vgl. etwa 1. Thess. 3, 7: παρεκλήθημεν . . διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως mit V. 8: νῦν ζῶμεν ἐὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ; auch 2. Kor. 1, 21: ὁ δὲ βεβαιῶν . . ἡμᾶς . . εἰς Χριστόν mit V. 24: οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως) und sogar —

„Glaubensgemeinschaft" (98f., s. o. S. 25), erst recht die andere von „Lebensgemeinschaft mit Christus" und „Rechtfertigungsgemeinschaft", weil beide nach S. auf „ein Leben außer uns" hinweisen, das dann „doch auf unser eigenes Innere abzielt". Auch kann man nicht sagen, daß „Gottesgemeinschaft" und „Christusgemeinschaft", bzw. „Rechtfertigungsgemeinschaft und Lebensgemeinschaft", selbst wenn sie beide die „volle Gemeinschaft zum Ausdruck" brächten, deshalb „im letzten Grunde eins" seien, weil sie „beide . . . Gemeinschaft" sind (101). S. ist trotz seiner negativen und positiven Argumente außerstande, wirklich innere Fäden herüber und hinüber aufzuzeigen. Und wie zur Bestätigung dieser Feststellung verläßt er zuletzt den Boden all seiner Beweise und hält sich für die Synthese an das einzige, was bleibt und trägt, an das „Geheimnis der Persönlichkeit" (104).

[1]) Schweitzer a. a. O. 56f. will es — vor allem gegen Pfleiderer — nicht begreifen, daß „auf der einen Seite der Apostel jüdisch, auf der anderen griechisch denken und dabei doch als eine einheitliche Persönlichkeit zu begreifen sein" soll. Er meint: „Dazu wäre erforderlich, daß er irgendwo einmal ein Bewußtsein davon äußerte, zwei Seelen in seiner Brust zu tragen, und daß in seiner Lehre . . irgend etwas Kompromißartiges zu Tage träte. Das ist aber nicht der Fall. Er fühlt keinen Gegensatz und schreitet ahnungslos aus der einen Welt in die andere, kehrt aus dieser wieder in die erste zurück und so fort und fort. . . Also muß angenommen werden, daß ihm von dem Widerstreit nicht das Geringste bewußt wird", weil man Paulus andernfalls zumuten würde, „wie in einem Dämmerzustand zugleich jüdisch-eschatologisch und griechisch-spiritualistisch" zu denken. Daß solches Argumentieren mit dem „Bewußtsein" des Apostels nicht verfangen kann, hat Heitmüller bereits gelegentlich angedeutet (s. o. S. 23). Aber Schweitzer sieht sich selbst genötigt, angesichts des „Sakramentalen" einen „merkwürdigen Zwiespalt des Paulinismus" anzuerkennen (167), der „aus dem System" — wie er es unter dem Gesichtspunkt „des primitiv-eschatologischen Glaubens" (193 vgl. 177) festhalten will — „nicht in entsprechender Weise begreiflich wird". Nur entzieht er diesem „Sakramentalen" sofort wieder den Lebensnerv, indem er sagt, es sei „mehr theologischer Art" (147 u.), wie er denn anderwärts die Mystik des Apostels aus der Eschatologie verstanden wissen will (vgl. dazu S. 176, 178, 187—190, 193 und die diesbezügliche Ankündigung eines besonderen Buches über „Die Mystik des Apostels Paulus" im Vorwort pag X, aber auch die jüngste Kritik solcher Einstellung in W. Webers Monographie S. 23 und 25).

wie in 2. Kor. 13, 5 – die eine Größe schlankweg zum Maßstab der anderen machen[1]). Selbst in das Gefüge der Rechtfertigungsvorstellungen können Wellen der Gemeinschaft mit Christus herüberschlagen, wenn man das ἐν Χριστῷ in Gal. 2, 17 und 2. Kor. 5, 21 nicht doch besser einfach instrumental fassen will. Ja es mag die πίστις an Gott und an die Heilstatsachen auch einmal zu einem Glauben werden, den der Christ „zu dem Herrn Jesus hat" (Phm. 5, vgl. o. S. 74), wie umgekehrt πίστις ἐν Χρ. von hier aus gesehen zur Not vielleicht auch einmal „Glauben in Christo" statt „Glauben an Christus" (o. S. 73) heißen könnte. Doch vermögen derartige Kompromißbildungen nichts an der grundsätzlichen Artverschiedenheit der frommen Haltung zu ändern. Πίστις und Christusfrömmigkeit sind ihrem Wesen nach ganz verschiedene Motive, und die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis, bzw. nach der Bedeutung der π. für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus läßt sich nur durch eine scharfe Unterscheidung beider Größen, wie sie diese Untersuchung vorzunehmen versucht und wie sie Lüdemann und Heitmüller bereits anbahnten, beantworten.

Literaturübersicht.[2])

K. Barth: „Der Römerbrief" 1922.
B. Bartmann: „Paulus, Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte" 1914.
F. Chr. Baur: „Paulus, Der Apostel Jesu Christi"[2] II 1867.
— „Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie" 1864.
J. A. Beet: „Difficult passages in Romans III: Justification through faith" in The Expositor V 7 1898.
W. Beyschlag: „Neutestamentliche Theologie"[2] II 1896.
W. Bousset: Artikel „Paulus" in R. G. G. IV Spalte 1285.
— „Die Religion des Judentums ..."[2] 1906.
— Besprechung von Deißmanns „Paulus" in Th. L. Z. 1911, Nr. 25 S. 1778–82.
— „Kyrios Christos ..."[2] 1921.
— „Jesus der Herr ..." 1916.
R. Bultmann: „Das Problem der Ethik bei Paulus" in ZNW. XXIII 1924 S. 123 ff.
C. Clemen: „Paulus, Sein Leben und sein Wirken" II 1904.
A. Deißmann: „Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu»" 1892.
— „Paulus" 1911 (bzw. [2] 1925).
K. Deißner: „Paulus und die Mystik seiner Zeit" 1918.
J. Denney: „The theology of the epistle to the Romans; V: Faith and the righteousness of God" in The Expositor VI 4 1901 S. 81 ff.
M. Dibelius: „Die Isisweihe bei Apulejus und verwandte Initiationsriten", Sitzungsberichte d. Heidelb. Akad. d. Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1917, 4. Abhdlg.
E. v. Dobschütz: „Die Rechtfertigung bei Paulus, eine Rechtfertigung des Paulus", Theol. Stud. u. Krit. 1911/12 Heft 1.
P. Feine: „Theologie des N. T."[3] 1919.
A. E. Garvie: „Studies of Paul and his gospel" 1911.

---

[1]) S. o. S. 102 und Hatch 45. W. Weber stützt auf diese Stelle seine These, der Glaube habe „ohne die primäre Erfahrung keine selbständige Bedeutung" (a. a. O. 79).

[2]) Hier sind nur die wichtigsten benutzten Werke aufgeführt. Im übrigen vgl. die in den Anmerkungen genannten Schriften und Quellen.

E. Grafe: Artikel „Glaube" bei Paulus in R. G. G. II Spalte 1428 ff.
A. v. Harnack: „Lehrbuch der Dogmengeschichte"[4] I 1909.
— „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten"[3] I 1915.
— „Über den Ursprung der Formel «Glaube, Liebe, Hoffnung»", Preuß. Jahrb. 1916 S. 1 ff.
W. H. P. Hatch: „The pauline idea of faith in its relation to Jewish and Hellenistic religion" 1917.
J. Haußleiter: „Was versteht Paulus unter christlichem Glauben?", in Greifswalder Studien, Festschrift für H. Cremer 1895.
A. C. Headlam: „St. Paul and Christianity" 1913.
W. Heitmüller: „Zum Problem Paulus und Jesus", ZNW. XIII 1912 S. 320 ff.
— „Jesus und Paulus, Freundschaftl. krit Bemerkungen zu P. Wernles Artikel J. u. Paulus", Z. Th. K. XXV Heft 3/4.
— „Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums", Rede ... Marburg 1917.
— „Die Bekehrung des Paulus" Z. Th. K. XXVII S. 136 ff.
C. Holsten: „Zum Evangelium des Paulus und Petrus" II 1898.
H. J. Holtzmann: „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie"[2] II ed. Jülicher-Bauer 1911.
L. Ihmels: Artikel „Rechtfertigung" in R. E.[3] 1905.
J. Kaftan: „Jesus und Paulus", Relgesch. Volksb. 1906.
H. A. A. Kennedy: „St. Paul and the Mystery-Religions" in The Expositor VIII 16 ff. 1912.
O. Kirn: Artikel „Glaube" in R. E.[3] 1899.
G. Kittel: „Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus" in Theol. Stud. u. Krit. 1906 III S. 419 ff.
F. Knoke: „Der christliche Glaube nach Paulus" 1922.
A. v. Le Coq: „Türkische Manichaica aus Totscho" I, Abhdlgn d. Berliner Akad. 1911.
H. Leduc: „Synthèse de la doctrine de Saint Paul" in Revue du Clergé français XXXV 1903 S. 135 ff.
H. Leisegang: „Der Apostel Paulus als Denker" 1923.
M. Lidzbarski: „Das Johannesbuch der Mandäer" II 1915.
— „Mandäische Liturgieen", Abhdlgn d. kgl. Ges. d. Wissenschftn zu Göttingen, phil.-hist. Kl. Neue Folge XVII, 1 1920.
R. A. Lipsius: „Die paulinische Rechtfertigungslehre" 1853.
F. Loofs: „Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte"[4] 1906.
H. Lüdemann: „Die Anthropologie des Apostels Paulus" 1872.
W. Macholz: „Zum Verständnis des paulinischen Rechtfertigungsgedankens" in Theol. Stud. u. Krit. 1915 S. 29 ff.
E. W. Mayer: „Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus" 1899.
M. Meinertz: „Mystik und Mission bei Paulus" in Z. f. Missionswissenschaft XIII, 1 1923 S. 1 ff.
C. G. Montefiore: „Judaisme and St. Paul" 1914.
W. Morgan: „The religion and theology of Paul" 1917.
W. Mundle: „Das religiöse Leben des Apostels Paulus" 1923.
A. Nairne: „The faith of the N. T." 1920.
E. Norden: „Agnostos Theos" 1913.
A. Oepke: „Die Missionspredigt des Apostels Paulus" 1920.
K. Pieper: „Die Missionspredigt des heiligen Paulus, ihre Fundstellen und ihr Inhalt"; Predigtstudien Bd. 4 1921.
O. Pfleiderer: „Der Paulinismus" 1890.
— „Das Urchristentum"[2] I 1902.
R. Reitzenstein: „Poimandres" 1904.
— „Die Formel Glaube-Liebe-Hoffnung bei Paulus", Nachr. d. kgl. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1916 S. 367 ff.
— „Ebenso, ein Nachwort", ebendort 1917 S. 130 ff.
— „Die hellenistischen Mysterienreligionen"[2] 1920.
A. Ritschl: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung"[4] II 1900.

A. Robertson: „Studies in the epistle to the Romans; II: The righteousness of God and the righteousness of faith" in The Expositor V 9 1899 S. 187 ff.
E. Rohde: „Gottesglaube und Kyriosglaube bei Paulus", ZNW. 1923 XXII Heft 1/2 S. 43 ff.
A. Schlatter: „Der Glaube im N. T." [3] 1905.
— „Die Theologie des N. T." II 1910.
W. Schlatter: „Glaube und Gehorsam" in Beiträge zur Förderung christlicher Theologie V 1901 Heft 6.
O. Schmitz: „Das Lebensgefühl des Paulus" 1922.
— „Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs", Neutestl. Forschgn I, 2 1924.
A. Schweitzer: „Geschichte der paulinischen Forschung" 1911.
A. Seeberg: „Die Anbetung des «Herrn» bei Paulus", Dissert. 1891.
— „Der Katechismus der Urchristenheit" 1903.
— „Die Didache des Judentums und der Urchristenheit" 1908.
R. Seeberg: „Lehrbuch der Dogmengeschichte" [2] I 1908.
E. Sommerlath: „Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus" 1923.
B. Stade-A. Bertholet: „Biblische Theologie des A. T." [1] u. [2] II 1911.
G. B. Stevens: „The Pauline theology" 1892.
H. St. J. Thackeray: „The relation of St. Paul to contemporary Jewish thought" 1900.
E. Tobac: „Le problème de la justification dans Saint Paul" 1908.
B. B. Warfield: Artikel „Faith" in Hastings: A dictionary of the Bible 1900 I 827 ff.
H. E. Weber: „Die Formel «in Christo Jesu» und die paulinische Christusmystik", N. K. Z. XXXI 1920 S. 213 ff.
W. Weber: „Christusmystik, Eine religionspsychologische Darstellung der Paulinischen Christusfrömmigkeit" 1924.
H. Weinel: „Biblische Theologie des N. T." 1911.
— „Paulus, Der Mensch und sein Werk" 1915.
B. Weiß: „Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T." [6] 1895.
J. Weiß: „Das Urchristentum" I 1914.
C. Weizsäcker: „Das apostolische Zeitalter" [3] 1902.
P. Wernle: „Die Anfänge unserer Religion" [2] 1904.
— „Jesus und Paulus, Antithesen zu Boussets Kyrios Christos", Z. Th. K. XXV Heft 1/2.
G. P. Wetter: „Der Vergeltungsgedanke bei Paulus" 1912.
— „Charis" 1913.
— „Phos" 1914.
— „Der Sohn Gottes" 1916.
H. Windisch: „Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum" 1909.
W. Wrede: „Paulus", Relgesch. Volksb. [2] 1907.

Namen-Verzeichnis

Barth 70. 90 f.
Bartmann 38. 109
Baur 1 ff. 4 f. 8 ff. 15. 27 ff. 70. 90. 111 f.
Beet 69
Bertholet-Stade 50. 76 ff. 80. 83
Beyschlag 7 f. 9. 13. 15. 28 f. 32. 70. 111 f.
Blaß-Debrunner 59. 73
Bonwetsch 50
Bousset 18. 20 f. 22 f. 28. 30. 41. 46. 50 f. 56. 73. 76 ff. 80. 83 f. 86. 88. 90. 93 ff. 103 f. 107. 109 ff.
Bruce 111
Bultmann 67. 89 f.
Clemen 13
Cremer-Kögel 35. 38. 40. 42. 45. 51. 54. 59. 67. 72. 74. 80. 81
Cumont 44
Deißmann 10. 17 f. 20. 23. 29. 70. 73. 103. 107 ff. 111.
Deißner 111 f. 115.
Denney 88
Dieterich 43
Dibelius 25. 32. 35. 38. 56. 59. 73 f. 104 ff.
Dobschütz, v. 18. 28. 61. 108
Easton 101

Feine 23 f. 28 f. 70. 103. 107. 111 f.

Garvie 84. 101. 103. 111
Grafe 10
Gunkel 76

Harnack, v. 14. 57. 77
Hatch 34 ff. 39 ff. 47. 56. 66 f 70. 72 ff. 79 f. 80. 83. 89 f. 92. 100 f 107. 109 f. 111. 117
Haußleiter 10 f. 17. 28 f. 71. 112
Headlam 32. 79. 109
Heitmüller 22 f. 28 f. 30. 95. 107. 113 f. 116 f.
Hepding 43
Holsten 6. 8 ff. 28. 67. 84
Holtzmann 12 f. 14. 23. 27 ff. 81. 107 f. 112. 114

Ihmels 10

Kaftan 17. 28. 110
Kennedy 103. 107. 110. 112 ff.
Kirn 10
Kittel 69. 71. 73. 111 f.
Knoke 38

Le Coq, v. 44
Leduc 111
Leisegang 25. 57. 104
Lidzbarski 44 f.
Lietzmann 55 f. 59. 73. 88
Lipsius 3 ff. 10. 28. 73. 111
Loofs 14
Lüdemann 4 f. 8. 12. 14 f. 18 f. 23. 27 ff. 117

Macholz 69 f. 83. 89. 111
Mayer, E. W. 12 34 f. 40. 47. 56. 81 ff. 110
Meinertz 102 f. 111
Montefiore 79. 86
Morgan 35. 46 f. 81. 90. 93 f. 101. 103. 111 f.
Moulton 72 f.
Mundle 25 ff. 28 f. 35. 58 f. 83. 86. 91. 95. 106 ff. 110. 114
Nairne 70. 81
Norden 57. 61

Oepke 57. 59. 66 f. 83

Pieper 43. 54. 57 ff. 61. 65. 67
Pfleiderer 8 ff. 11. 15. 28 f. 32. 70. 84. 111 f.
Preuschen 59

Reitzenstein 43 f. 46. 60. 79. 91. 98. 101 f. 106
Ritschl 6. 8 ff. 28. 84
Robertson 70
Rohde 56. 102

Sanday-Headlam 70
Schlatter, A. 11 f. 28 f. 33. 37. 41. 51. 66. 81. 92 f. 103. 107. 110 f.
Schlatter, W. 84
Schmitz 25. 29. 59. 70 ff. 89. 91. 104. 112
Schweitzer 4. 16. 57. 103. 110 f. 115 f.
Seeberg, A. 50. 55. 58. 60. 66 f. 69. 73. 77. 81 f. 96. 114
Seeberg, R. 13 f. 28 f.
Sieffert 73
Sommerlath 25. 29. 36. 57. 82 f. 100. 104. 108. 112. 115 f.
Stevens 110 ff.

Thackeray 86. 91 f. 110 f.
Tobac 38. 68. 74. 83

Violet 41. 76. 86
Vischer 14

Warfield 35. 42. 51. 67. 73
Weber, H. E. 69 f. 102. 108. 110 ff.
Weber, W. 70. 81. 84. 99. 102. 107. 111 f. 114. 116 f.
Weinel 19 f. 28 f. 90. 111 f. 114
Weiß, B. 7 ff. 28. 110
Weiß, J. 18 f. 29. 90
Weizsäcker 14. 28
Wendland 60
Wernle 21 f. 29. 37. 55 f. 79. 81. 90. 107 f. 111. 115
Wetter 32. 35 ff. 44. 46. 51. 54. 56 f. 67. 69 f. 73 ff. 86. 88 f.
Windisch 92 f.
Wohlenberg 59
Wrede 12 f. 14 ff. 28 ff. 111

Zahn 59. 73. 88

v. Münchow'sche Universitäts-Druckerei Otto Kindt in Gießen.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der **Posidonianischen Philosophie.** Von **R. Liechtenhan.** VI, 132 S. 1922. 5,—

„Die vorliegende Arbeit gehört zu den solidesten, die wir auf diesem Gebiete von theologischer Seite haben .... Die in der Einleitung aufgeworfene und verneinte Frage nach einer bewußten Abhängigkeit des Paulus von den Philosophemen, die hier trotz Reinhardt unter den Namen des Poseidonios gesetzt werden, die Erörterung der indirekten Beziehungen und die Zusammenstellung der wörtlichen Parallelen sind mit großer Umsicht und feinem Gefühl für die wesentlichen Unterschiede behandelt. Der 1. Teil zeigt, daß der Verfasser auf Grund selbständiger, rein philologischer Forschung ohne Anlehnung an irgendeine moderne theologische Auffassung zu seiner Darstellung gekommen ist. Von diesem festen Boden aus kann er dann auch die Auseinandersetzung gegen andere Auffassungen mit überzeugender Sicherheit führen. Der 2. Teil gibt eine den Philosophiehistoriker besonders befriedigende Bearbeitung des weit zerstreuten Materials über die Stellung Poseidonios und seiner Nachfolger, wie der älteren Stoiker zum Problem der göttlichen Vorsehung. Der letzte Abschnitt bringt dann die Gegenüberstellung der paulinischen und der stoischen Gedanken mit Betonung der oft sehr fein herausgearbeiteten Unterschiede." Privatdoz. Dr. Leisegang in d. Orientol. Lit.-Ztg. 1923, 12.

Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus. Eine histor. Untersuchung von **P. Kölbing.** VIII, 114 S. gr. 8°. 1906. 2,80

Die Begriffe Geist u. Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zu einander. Eine exeget.-religionsgeschichtliche Untersuchung. Von **M. E. Sokolowski.** XII, 284 S. gr. 8°. 1903. 7,—

Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostol. Zeit und der **Lehre des Apostels Paulus.** Eine biblisch-theolog. Studie. Von **Hermann Gunkel.** 3. Auflage. XII, 109 S. gr. 8°. 1909. 2,80

Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung u. religionsgeschichtl. Bedeutung. Von **W. Heitmüller.** 56 S. gr. 8°. 1903. 1,20

Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Von **M. Dibelius.** VI, 250 S. gr. 8°. 1909. 8,—

Der Vergeltungsgedanke bei Paulus. Eine Studie zur Religion des Apostels. Von **G. P. Wetter.** III, 200 S. gr. 8°. 1912. 4,80

Die Psychologie des Apostels Paulus. Von **Th. Simon.** VI, 118 S. gr. 8°. 1897. 2,80

Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus. Von **Joh. Weiß.** 39 S. gr. 8°. 1902. 1,—

Der Stil der paulin. Predigt und die kynisch-stoischen Diatribe. Von **R. Bultmann.** II, 110 S. gr. 8°. 1910. 3,40